# SAGGIO TEORETICO

DI

# DRITTO NATURALE

VOL. III.

Digitized by Google

# SAGGIO TEORETICO

DI

# DRITTO NATURALE

## APPOGGIATO SUL FATTO

OPERA

**del P. Luigi Taparelli**

DELLA COMP. DI GESÙ

**VOLUME III.**

DEL DRITTO SOCIALE SEZ. II^a

PALERMO

STAMPERIA D'ANTONIO MURATORI

1842.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

# SAGGIO TEORETICO

DI

# DRITTO NATURALE

## PARTE SECONDA

DELL'OPERAR SOCIALE

PARTIZIONE

594 Assunto di questa sezione

Oggetto finora di nostre meditazioni fu quell'essere che congiungendo in unità morale molti uomini individualmente distinti, li rende capaci di un pensare di un volere di un operar comune, e ne forma UNA SOCIETA'. Ne abbiam veduto il principio essenziale e astratto altro non essere se non il primo principio *fa il bene* applicato alla unione di più uomini, la quale non può non accadere nel sistema presente di natura (326 seg.); e ne abbiam concluso la società esser parto di natura.

Ma è ella parto sol di natura, sì che nulla vi cooperi il libero oprar dell'uomo ? No: l'uomo vi ha esso pur la sua parte, non nello stabilir le forme essenziali, ma nell'atteggiarle in queste o in quelle circostanze (337): e questo oprar dell'uomo come contribuisce alla formazione della società, così contribuisce al suo conservarsi e crescere e

declinare e perdersi. E vi contribuisce con azioni morali epperò o buone o ree secondo che o concorrono all'intento del Creatore o ne divergono.

Or ecco le azioni di cui in questa seconda sezione prendiamo a determinar le leggi, partendo nuovamente dall'universal principio *fa il bene;* intendiamo di provare che e nel formare e nel conservare e nel perfezionare la società l'uomo va soggetto a certe leggi morali appoggiate su quel primo principio di ogni dovere; e assicurare in tal guisa la *esistenza* della società su quella base istessa su cui ne abbiamo assicurata la *essenza.*

595
Verrà trattato metafisicamente quanto fia possibile

Ma avvertasi che noi trattiamo il dritto sociale teoreticamente, cioè in un aspetto metafisico, da semplici filosofi non da pubblicisti: epperò ci sforzeremo per quanto ci fia possibile parlar di società nel suo essere il più universale in quanto ella è unione di uomini cospiranti ad un fine a loro prefisso dalla natura. Ne seguirà il vantaggio che ad ogni specie di associazione umana potranno applicarsi le nostre dottrine, ed avrem così appianata la via ad ogni maniera di *Dritto,* e a tutte le altre scienze sociali: che è appunto lo scopo di chi tratta il dritto di natura.

Dissi che mi atterrò all'universale *quanto mi fia possibile,* vale a dire, in modo che la *generalità* non riesca in danno o della chiarezza o della utilità. Giacchè nelle scienze pratiche la troppa astrattezza potrebbe talora recare oscurità che con fatti concreti facilmente dileguasi; potrebbe trasportare fuori del mondo reale, a cui però dee potersi applicar finalmente la contemplazione del saggio; potrebbe rendere meno utili le teorie per quelle persone che negli studî ulteriori non ne facessero una positiva applicazione. E appunto per questo credemmo necessario, dopo la generale trattazione delle materie, entrare all'ultimo in alcune considerazioni *speciali,* le quali dieno qualche contezza

delle società concrete a coloro principalmente che non dovranno proseguir questi studi, dopo averne toccata la soglia. Ma il tutto sarà sempre in aspetto teorico come il titolo dell'opera annunziò fin dal principio.

596 Partizione di questa sezione

Dal fin qui detto è chiara la partizione di questa ultima parte del mio lavoro. Stabilire teoricamente le leggi dell'operazione umana 1° nel formare la particolar società. 2° nell'ottenerne lo scopo; 3° nel perfezionarla riguardo alle interne sue relazioni; 4° nel guidarla riguardo alle relazioni esterne; 5° accennar per ultimo le leggi morali che quindi risultano nelle precipue forme speciali di natural società: ecco la materia delle cinque dissertazioni in cui è divisa la teoria dell'operar sociale. La materia per sè complicata ci ha astretti ad usare maggior numero di suddivisioni che nei volumi precedenti, affine di servire alla naturale suddivisione delle teorie che contengono gli elementi morali di tutto il pubblico dritto: se la forma tipografica ne potrà parer meno armonica, sarà compensato il difetto dalla maggior chiarezza della trattazione.

## DISSERTAZIONE PRIMA

### TEORIA DELL'OPERAR UMANO NELLA FORMAZIONE DELLA SOCIETA'.

### CAPO I.

*Soluzione del problema fondamentale.*

597
Problema fondamentale: come accade per l'uomo il dover di società concreta?

Il primo fondamental problema che da sè si presenta quando si prende a determinare le leggi morali che regger debbono la umana operazione relativamente alla società, egli è il problema intorno al *dovere di associarsi*. Nel volume precedente, allorchè mostrammo la società esser parto di natura, fummo condotti (334) a riconoscere potersi dar certi casi nei quali il dovere obbliga a legarsi in società o a rimanervi: ma quando? ma in quale delle tante società concrete che nel capo VI si noverarono? ma per quanto tempo? ma con quali obbligazioni? ec.... tutti questi problemi erano allora inopportuni, mentre lo sguardo era vôlto solo all'*essere* della società,

Ora che, conosciuto l'*essere*, prendiamo a contemplarne l'*operare* è necessario risolverli; ma per procedere con ordine ci è mestieri incominciare dal più generale, e domandare a noi stessi: come può accadere che l'uomo *debba* formare una stabile associazione con certi altri uomini determinati?

598
Può nascere o per fatto fisico, o per dritto altrui o per propio volere.

Ogni dovere nasce per l'uomo dalla cognizione degli intenti del Creatore manifestati a noi dall'ordine dell'universo (112): se dunque talvolta il non legarsi ad una società o il non rimanervi è violazione dell'ordine, l'uomo è obbligato in questi casi a quella società. Ma questo ordine può nascere e dal sistema stesso della natura fisica, e dai dritti altrui, e dal nostro libero volere altrui manifestato (370). Ecco dunque tre serie di *fatti* da cui

può accadere che l'uomo sia individualmente legato a questa o a quella associazione particolare. Li diremo *fatti associanti* (*).

Presentiamo la stessa prova sotto altro aspetto. L'uomo è per natura legato da un general dovere di società che lo obbliga a cospirare cogli uomini tutti al ben *comune* (319); e ciò non solo *negativamente* col non opporvisi, ma anche *positivamente* quando le circostanze *per necessità* lo esigono (337 seg.). Questa necessità può nascere e in me e negli altri o dall'ordine fisico o dal morale, giacchè l'uomo è un composto di corpo e di spirito, ed ha doveri e bisogni rispetto all'uno e all'altro. Posso dunque essere obbligato ad entrare o a rimanere in società *per bene* or mio, or altrui si di ordine fisico come di ordine morale. E siccome nell'ordine morale io posso esser legato or per mia libera volontà or indipendentemente da essa: avremo tre specie di fatti che potranno obbligarmi in concreto a questa o a quell'altra associazione: 1° necessità di natura fisica; 2° consenso liberamente prestato; 3° dritto irrefragabilmente obbligante. Dal *bisogno naturale* del figlio il padre è obbligato a viver col figlio per dargli assistenza, il figlio col padre per riceverla; da necessità pure di ordine fisico un naufrago è astretto a vivere in quella isola ove fu buttato dalla tempesta se non ha naviglio con cui partirsene, un servo in quella famiglia fuor della quale *non può assolutamente* campar la vita ec. Da *consenso* liberamente prestato viene obbligato un mercenario al padrone con cui pattuì senza necessità, un popolo ad un sovrano elettivo, un religioso all'ordine cui si aggregò ec. Da *dritto* irrefragabilmente obbligante un popolo vinto in guerra giusta può esser legato alla società col vin-

599
Associazioni *naturali volontarie doverose*

(*) Se ben si mira essi corrispondono alle tre grandi classi dei doveri primitivi (207).

citore, un figlio a vivere in luogo di educazione determinato dal padre. La prima associazione è formata per mano di natura, la seconda per libera volontà, la terza per moral necessità: la prima e l'ultima appartengono a quella classe di società che abbiam dette *necessarie* (446): ma siccome la necessità radicata nell'ordine fisico può produrre conseguenze diverse da quella le cui radici stanno fisse nell'ordine morale, le distingueremo dicendo *naturali* le prime, *doverose* le ultime: *volontarie* poi o *libere* quelle il cui legame nasce da libero assenso della volontà.

600 Possono mescolarsi questi elementi.

Non sarà inopportuno l'avvertire che queste radici varie di stabile associazione possono talora e sogliono mescolarsi per modo che crescono la obbligazione: così la associazione coniugale che ha nel *consenso volontario* la *prima* radice, diviene poi legame di *natura* pel fine e per gli effetti; la associazione di giusta conquista la cui stabilità è primariamente fondata nel dritto della parte offesa, può assodarsi pel vinto offensore e da necessità fisica e da consenso volontario.

601 Fonte rispettivo della obbligazione a società concreta. 1. nella volontaria il consenso.

Ma proseguiamo, e sforziamoci di penetrar vie meglio le radici di questo dovere di stabilità sociale.

Nella società *volontaria* qual è il principio per cui il consenso obbliga? è il dritto e dovere di veracità. Le parti erano libere e nello stato di reciproca indipendenza naturale (360) non alterata da veruna disuguaglianza individuale; talchè niuna delle due potea senza ingiustizia legare la controparte. Ma dal momento che reciprocamente assentirono alla stabile convivenza, non possono fallir al contratto senza violare il dritto altrui. E chi dà alla parte opposta un tal dritto? La natura del *linguaggio* ordinato a comunicarsi le idee; la natura dell'*uomo* che gli rende necessario di conoscerle per propria regola (368), Sì, la *natura* è il prin-

cipio teoretico che ci fa conoscere l'obbligazione di stabile società: ma *il fatto* per cui questa regola fu atteggiata ad oprar realmente, *il fatto* è stato qui alle due parti pienamente libero; epperò diciamo che *esse* si sono legate, benchè il valor del legamo sia formato per man di natura (348).

602
2. nella naturale il *fatto naturale*.

Ben altramente procede *il fatto* nella associazione *naturale:* nè potè il padre scegliere questo o quel figlio, nè il figlio questo o quel padre. La Provvidenza creatrice dell'anima e regolatrice dell'ordine fisico diede a quest'associazione non solo le leggi morali ma la materia ancora ossia le persone in cui esse vengono atteggiate. Le parti dunque non si legarono da sè, ma furono legate per man di natura.

603
3. nella doverosa il *dritto*.

Osserviamo ora le associazioni *doverose.* Posto da una parte il dritto di legare altrui, la natura obbliga la contro-parte a non violar quel dritto: ma quando? quando questo dritto venga dal suo posseditore adoprato. Potrebbe questi lasciarlo giacere inerte, e giacerebbe inerte dalla parte opposta il *dovere:* ma appena si desta *il dritto* ad esigere, destar si deve il *dovere* a soddisfare. Ecco dunque una associazione stabile per parte di chi è legato pel dovere, ma libera dal lato opposto.

Il fatto, base della stabile obbligazione associante, è dunque nelle società *volontarie* libero da ambi i lati; nelle *naturali* necessario da ambi i lati; nelle *doverose* da un lato è libero, dall'altro necessario.

604
Genesi del dritto associante a società *doverosa.*

Ma potrà qui sorgere una difficoltà. Che la natura possa legare gli uomini è cosa evidente da quanto si è detto nel primo volume (114): che ognuno possa obbligar se stesso, quando non si obblighi a cosa contraria al dovere, è pure evidente dal dovere di veracità dichiarato nel secondo volume (368). Ma come può accadere che un uomo indipendente per naturale uguaglianza possa es-

ser da un altro suo pari *ragionevolmente* legato? (*ragionevolmente* dico perchè il *dritto* essendo potere *secondo ragione*, le associazioni *doverose* debbono essere fondate in *ragione*). Indaghiamo come possa accadere che i dritti di indipendenza cessino di essere uguali in due individui umani; per modo che l'uno *debba* cedere all'altro senza avere volontariamente consentito a sottoporsegli.

603 Per aumento o per decremento dei dritti naturali collidentisi.

È chiaro che la disuguaglianza non può nascere se non o per l'aumento di dritto da una parte, o pel decremento dall'altra o per amendue questi principî. Ma non basta un aumento o decremento qualunque, se non occorra eziandio la collisione, essendo questa *sola* capace di arrestare l'irresistibile corso del dritto (362). Or come può in primo luogo crescere o scemare il dritto per una parte? L'aumento s'intende facilmente: aggiugnete ai dritti uguali di natura dritti disuguali di persona, avrem risultato disuguale (356). Ma come può accadere che scemino in taluno i dritti proprî della natura umana? Lo spiega egregiamente il Romagnosi (*): il dritto di natural indipendenza può suddividersi in tre dritti distinti, cioè di conservarsi e perfezionarsi, di difendersi, di usarne i mezzi. Or l'uso di questi mezzi coi quali io posso o vivere meglio, o assicurarmi la vita potrebbe talora privarne altrui: potrò io *ragionevolmente* privarne altrui per giovare a me stesso? Se altri non mi ha offeso è chiaro che ha dritto *al par di me* su quei mezzi che io potrei adoprare; dunque la ragione e il dritto sono uguali e collidendosi non possono mutare lo stato delle cose: dunque egli rimane in possesso dei mezzi che io dovrei rapirgli. Ma suppungasi che egli mi abbia offeso e che appunto la offesa sia cagione della necessità in cui mi trovo, di farne cessare la azione

(*) Genesi del dr. pen. t. I, fino al § 44.

malefica: in qual proporzione staranno allora reciprocamente i nostri doveri e dritti? Egli che mi *offende* è ingiusta cagione del mio male; cagione ingiusta vuol dire contro ragione, contrò dritto, contro ordine; dunque la cagione ingiusta non ha dall'ordine, dal dritto verun appoggio. Frattanto io ho *dritto* di rimuovere da me il male usandone i mezzi; dunque ho *dritto* di far cessare la sua azione malefica, senza che egli abbia *dritto* di oppormisi.

606 **Il decremento è effetto di una azione malefica**

Una azione malefica, può dunque inceppare il dritto di indipendenza in chi la commette, e renderlo così inferiore *al dritto altrui*. In tal caso potrà accadere che l'offeso abbia dritto ad obbligarmi ad una tal società determinata; se da questa società dipenda il suo ben essere la sua sicurezza da me ingiustamente compromessa.

607 **Materia in cui nasce la collisione**

E in questa ultima condizione voi vedete la *collisione*, necessaria (605) ad arrestar il dritto altrui. Il *ben essere* e la *sicurezza* sono *un bene* a cui abbiam dritto amendue in forza di natural indipendenza; ma che per ipotesi non può ottenersi dall'uno senza che si perda dall'altro; i dritti uguali dunque si collidono (362). Ma io ho di più il *dritto* di rimuovere l'impedimento *ingiusto*, mentre l'avversario *non ha dritto* di durarla nella *ingiusta* opposizione; dunque il suo dritto è superato dal mio.

608 **Conclusione**

Si danno dunque alcuni fatti, posti i quali nascono fra certi individui umani delle relazioni dalle quali essi vengono obbligati fra di loro a stabile associazione; nè possono dispensarsene senza offendere le leggi della natura; e ciò può accadere e per le relazioni che nascono dall'ordine fisico, e per quelle che derivano dal libero volere, e per quelle che da irrefragabile diritto: così abbiam risposto al problema fondamentale (597) intorno al dovere di concreta associazione. Ma

in questi casi quali sono i doveri di tali individui nell'atto del *formare* la società? Essi *debbono* asso ciarsi; ma sotto quali condizioni? I doveri, le leggi sono un risultamento delle relazioni (206, 347): or nei casi proposti le relazioni degli associati sono diverse (599) debbono dunque produrre leggi diverse. Consideriamole partitamente.

## CAPO II.

### *Teoria delle leggi dell'operar sociale nel nascimento della società naturale.*

609
Osservazione dei fatti

Il nascimento della società *naturale* è un fatto indipendente dalle volontà degli associati (602): ignoti gli uni agli altri essi vengono dal poter irresistibile di cause materiali ridotti stabilmente a contatto; e trovansi per conseguenza reciprocamente legati dal dovere di socievolezza universale a procacciarsi *il bene* (314) senza aver potuto apporre limiti nè al *fine* inteso dalla universal legge di socievolezza, nè ai *mezzi* con cui si può procurare questo *fine*. Eccoli dunque *completamente* associati (447), ed obbligati ad adoprarsi concordemente per l'intento di una *vita felice*.

Ma con quali leggi? a conoscere le leggi veggiamo le relazioni che dal fatto risultano. Un fatto soggetto a leggi fisiche, e indipendente dalle volontà degli associati non può *per sè* produrre in essi cangiamenti morali; onde rimarranno in quei dritti e doveri che prima aveano, colla sola giunta dei doveri universali di società atteggiati fra di loro per la loro materiale riunione. Onde se due amici vengano da una tempesta balzati in una isola disabitata, si troveranno in società uguale; ma se quella spiaggia fosse già dimora di un popolo, questo nulla perde del suo dritto sociale ,

nè alcun dritto vi acquistano i naufraghi se non quello di camparvi la vita, e, se ne abbisognino, coll'altrui soccorso. Parimente niun dritto porta seco il figlio nascendo se non il dritto agli aiuti domestici, effetto della sua necessità raccomandata dal dovere di umanità all'amor paterno; niun dritto perdono i parenti nella famiglia in cui comandavano, anzi li stendono ad un nuovo soggetto, nato senza alcuna sua volontà membro della famiglia medesima, e di lei bisognoso a sussistere.

Ma se per tali fatti i dritti non crescono nè anche scemano: onde barbaro uso ed inumano è quello di abusare della sventura altrui aggiungendo ai disastri della fortuna le vessazioni e la forzata schiavitù (*). Il misero il debole ha dritto *come uomo* al concorso di tutti gli uomini coi quali è associato; *come misero* poi, *come debole* questo dritto raddoppia di attività perchè *è in atto* di implorare aiuto, e dalla umanità egli riceve il dritto, almeno imperfetto, di ottenerlo *a proporzione della vera* sua *necessità*.

Avvertasi però che come ha dritto il misero ad ottener soccorso così ha l'obbligo di contraccambiarlo: nè solo colla gratitudine, facile derrata (eppur sì rara!) ma eziandio colle opere, fin dove giungono le forze: chè il *pretendere* gratuito lo aiuto mentre si può ricambiarlo è una specie di ingiustizia protettrice della infingardaggine. Ed ecco forse una delle naturali origini di moderata schiavitù di cui parleremo altrove.

610 Leggi che ne risultano

Dal fin qui detto appariscono le leggi sotto le quali si forma ogni società *naturale-necessaria*. La 1ª è la legge della *necessità* colla quale opera

1. Cedere alla necessità

(*) Rettamente il Grozio riprova in tal proposito quella legge romana che le sostanze ricuperate dal naufragio aggiudicava al fisco (I. B. et P. L. 2, c. 7, § 1).

ogni causa fisica: questa legge, considerata solo come terribil *chiodo* (*) che fissa irremovibili le sorti dell'uomo, esige dal savio l'esercizio di tutte le virtù compagne della necessità, pazienza costanza rassegnazione ec.; ma considerata qual provvedimento di *Colui che il tutto move*, attutisce nel savio ogni angoscia ogni ritrosla e fa che colla volontà si acqueti ilare all'alto consiglio, da cui è imposta la necessità. Nel qual senso è verissimo che ogni società naturale debbe essere volontaria (570).

611
2. Rispettar gli altrui diritti

La 2ª legge della società *natural-necessaria* è la legge del *possesso* conseguenza spontanea della naturale indipendenza ed uguaglianza astrattamente considerate (360). Chiunque sta in possesso legittimo non può essere spossessato senza dritto certo (**). Or i due associati non hanno nel caso nostro se non i dritti *uguali* della umanità; dunque non possono spossessarsi reciprocamente, ma rimangono in possesso, ciascuno di ciò che avea.

612
3. Durevolezza maggiore o minore

La 3ª legge nasce dalla *indole del fatto* ondo ebbe occasione la società. Se questo fatto è causa *accidentale* della associazione (come il naufragio) non possiam quindi raccogliere alcuna legge particolare di natura intorno alla durata delle relazioni sociali: ma se egli è causa *costante* (come il matrimonio) ci dimostra un intento particolare del Creatore (112) e ci impone per conseguenza dei *doveri* e accorda *dritti* correlativi affine che se n'adempiano le mire; e finchè queste non sono adempiute è chiaro che la società non può sciogliersi.

613
Influenza della prima legge sociale

Ponete mente che queste leggi nascono dalla natura della particolar società che stiam contem-

(*) Clavos trabales et cuneum manu — Gestans ahena.
(**) V. Bolgeni: il possesso n. 1, pag. 5.

plando: essa è società *concreta,* epperò fra individui determinati; dunque li trova *in possesso* di dritti determinati: è società che nasce da fatto ineluttabile; dunque impone doveri inevitabili: questo fatto può essere causa ora costante ora fortuita di associazione; dunque può rivestire di caratteri varî la società che egli produce. Ponetela, qual che ella sia, sotto la influenza della legge primaria di ogni società (319) della legge di *benevolenza;* e vedrete che anche nella società *naturale-necessaria* l'uomo può trovare la sua felicità, nè occorre *contratto* veruno affine di assicurargliela: *la natura*, da cui avrebbe forza il contratto, accorda al debole assai più di quel che egli o ardirebbe chiedere o potrebbe ottenere col contratto medesimo.

614
Formazione della autorità

Dalle leggi con che si forma la società risultano quelle sotto le quali spunta la autorità, giacchè senza questo quella non potrebbe formarsi. O il fatto associante è causa puramente *accidentale;* e allora non manifestandoci verun intento sociale di natura, lascerà a ciascuno, giusta la legge 2ª, il pieno possesso dei propri dritti, epperò l'autorità andrà a posarsi colà ove già risiedea: o il fatto è causa *costante* di associazione; e allora come ci addita l'intento del Creatore così ci mostrerà chi ne sia il principal regolatore, somministrando ordinariamente a chi ne è ministro e propensione e forze ad eseguirlo. In ambi i casi vedremo ridursi in *dritto* quella legge *di fatto* già osservata nella 1ª sezione (470 seg.) che la autorità sociale tende naturalmente ad atteggiarsi colà ove congiugnesi col dritto la forza.

## CAPO III.

### *Leggi formatrici della società volontaria.*

### Articolo I.

### *Leggi generali.*

615
Divario della società volontaria dalla naturale

Nella società *natural-necessaria* la Natura, o diciam meglio il provido suo Regolatore supremo è il solo principio veramente attivo sì nella legge primaria che tutte informa le società, sì nei fatti che stabiliscono relazioni particolari di associazione, sì nelle leggi particolari, risultamento di essi fatti. L'uomo non ha qui altra parte *attiva* se non di vivere in quella società ove natura portollo, di piegarsi a quelle leggi che natura gli impose, *facendo,* come dice il proverbio, *di necessità virtù.* Ben altrimenti procede la cosa nella società *volontaria:* qui sebbene l'uomo non può sfuggire il giogo soave di quella astratta socialità che perpetuamente e dappertutto lo siegue, pure egli è libero a determinare le proprie relazioni volgendole anzi a questi che a quegli altri individui, in questo anzi che in quel paese ec. Ma benchè libera sia *in dritto* la sua determinazione sempre andrà soggetta a certe leggi psicologiche necessarie, dalle quali nasceranno leggi morali della sua associazione; imperocchè la libertà di dritto non fa sì che egli non senta certe tendenze o fisiche o morali, e che queste tendenze egli possa appagarle a suo talento. L'uomo non ha sulla natura materiale un dominio assoluto; anzi tal suo dominio quasi tutto si riduce a mettere le sostanze materiali in circostanza tale che la loro azione necessaria produca l'effetto inteso dall'uomo. Molte leggi fisiche possono dunque contribuire a muovere la volontà umana con impulso

di necessità finale (94) non così assoluto come quello del *dovere* morale, ma spesse volte più efficace ad ottener l' effetto negli animi dei più, i quali sogliono esser mossi più dal sensibile che dal ragionevole.

Il *modo costante* con cui le impressioni sensibili muovono *comunemente* l'uomo è ciò che io chiamo qui *legge psicologica* del suo operare, certa quasi nell'effetto benchè non obbligatoria nel dritto. E questo stesso *modo costante* considerato come regola dell'istituto sociale lo chiamerò rispetto alla società *legge fisiologica*, giacchè da queste leggi nasce l'operare *spontaneo* della società, come dalle *leggi morali* della giustizia e della equità nasce il suo operare ragionevole e volontario (731).

Esaminiamo or dunque queste leggi e psicologiche e morali che dirigono gli individui nel formare le libere associazioni.

616 *Libertà* di tale associazione che significhi

Parlando di associazione *liberamente* volontaria è mestieri fissar dapprima chiaramente il significato di questa voce *liberamente;* tanto più che il dritto sociale la usa frequentemente, e bene spesso in sensi, benchè analoghi, pure fra di loro assai diversi. Ognuno può osservare una tale diversità nelle seguenti proposizioni: *la legge non può darsi se non ad un ente libero = il libero non è schiavo = chi obbedisce non è libero* ec. le quali, se la voce *libero* non significasse diversamente, sarebbero contraddittorie. Vediamo dunque la idea primitiva e le derivate per quanto a noi si aspettano.

617 Significa potere di regger sè stesso

Libero noi diciamo l'opposto del necessario; e siccome un *ostacolo* che nel nostro operare incontriamo ci *arresta*, ossia ci impone una cotal *necessità* di non operare, così la esenzione da ostacoli entra e si insinua nella nozione di *libertà*, ma non ne è, come vuole il Romagnosi, il primo elemento. In fatti la interna necessità non può

dirsi ostacolo, anzi può essere qualità naturale dello impulso primitivo; eppure è inconciliabile colla nozione di *libertà* come protesta anche nel volgar linguaggio ogni uomo appassionato, quando dice (benchè falsamente) di *non poter resistere*, di essere *strascinato* dalla passione. Il primo senso della parola *libero* è dunque l'*αυτονομοσ* dei greci, REGOLATOR-DI-SÈ: ed ecco nella radice stessa della nozione, la ragione dei varii suoi significati equivoci. Quel pronome SÈ che entra nella spiegazione dell'aggiunto *libero*, ed è regolatore insieme e regolato, può riferirsi a mille soggetti diversi or semplici or più o meno complessi, e cangiare per tal guisa in mille forme il senso dell'aggiunto *libero*. Facciamone la applicazione ai soggetti del dritto naturale che sono *individuo* e *società* (58 seg.).

618
Applicazione ai fatti

Se io considero nell'individuo le varie sue facoltà isolate mi avveggo esser dotata di tal potere *autonomo* la sola volontà: essa è *libera* dunque; il senso la ragione ec. sono facoltà *necessarie;* cioè ricevono la legge dal di fuori di *loro,* dai loro obbietti.

Ma pognamo ora la volontà sotto la influenza del bene infinito dimostratole dalla ragione (97) che ne addita insieme la via *necessaria:* ecco la volontà obbligata, eccola non più *libera*. Perchè? perchè la riguardo non più come regolante sè stessa, ma come moralmente necessitata dalla *ragione* e dal *fine*. La volontà non è cangiata in sè ma è cangiato il modo con cui io riguardo la cagione del suo determinarsi: questa cagione nell'atto *naturale* è la volontà libera, nell'atto *morale* è la legge obbligante questa libera volontà. Quel che si è detto della volontà applicatelo all'individuo: siccomo l'individuo operante si muove ad operare colla volontà guidata dalla ragione, lo diciam *libero* quando l'atto totale nella sua in

tegrità (46) è frutto di essa volontà guidata dalla *sola sua* ragione; all'opposto quando l'individuo non è guidato e mosso *da sè solo* ma da qualche altro uomo lo diciamo *non libero* benchè operi colla sua volontà ragionevole, perchè non guardiamo il suo operare come effetto della *sola* sua individualità (426).

Or le società hanno ancor esse una cotal loro *unità* e *individualità*, epperò una operazione sociale: se questo operare lo ravviseremo come effetto totalmente della società medesima, la direm *libera;* se lo ravviseremo come dipendente da qualche essere straniero la direm *dipendente*. Dal che avviene che quando in uno stato dividiamo la società in *sudditi* e *sovrano* non diciamo *liberi* i sudditi perchè motore del loro operare è il sovrano che abbiam considerato come fuor dei sudditi. All'opposto se riguardiam lo stato come *un* sol *tutto* composto di sudditi e sovrano li diciam liberi se non dipendono da sovrano straniero.

619 Conclusione

Da queste osservazioni concludo che I° la prima idea di libertà è riposta nell'esenzione da necessità nell'operare.

1. La libertà è autonomia

II° Che questa esenzione vien considerata nel soggetto agente preso in tutta la sua estensione e sotto l'impero di tutte le leggi proprie della sua natura.

2. Del soggetto agente

III° Atto sommamente libero sarà quello che ha in sè solo *ogni* ragione di operare, trovando in sè solo e la propria esistenza e la materia la forza la idea il fine di ogni sua operazione: e tale appunto è l'operare dell'Atto Creatore eternamente sussistente, che è Dio.

3. Infinita in Dio

IV° Tutti gli esseri inferiori all'uomo operando naturalmente per necessità interna, allora si diranno liberi quando si riguarderanno come esenti dalla esterna. Il sasso dunque che dalla propria natura è nel muoversi determinato necessaria-

4. Graduata negli esseri inferiori

mente, si dirà *libero* se non viene necessitato in ciò da causa esterna; e nel modo stesso *libera* sarà la pianta se la sua vegetazione non viene ristretta; *libero* il bruto; se l'istinto non violentato. L'uomo poi che nella propria natura va esente in molte sue operazioni dalla interna necessità determinante epperò dicesi *libero naturalmente*, pure siccome può andar soggetto a molte forze esterne le quali or nell'esterno or nell'interno diminuiscano questa autonomìa e influiscano nel suo determinarsi, tanto meno sarà detto *libero* quanto meno avrà in sè *solo* la total cagione del suo operare.

5. Relativa nel soggetto

V° Ma siccome ogni *essere* creato forma parte naturalmente di varî *tutti* subordinati (14) così ogni essere potrà dirsi or *libero* or *dipendente* secondo che vien riferito ad un minore o ad un maggior tutto, perchè ogni essere creato dee necessariamente essere *soggetto* a più leggi a misura che va congiungendosi in relazioni più estese. Così parlando del materiale il gaz che si combina con una base qualunque perde una parte delle sue operazioni assoggettandosi alle leggi del composto e cessa di essere *libero*. Il sale che ne nasce perde in parte le sue forze natìe mentre entra p. e. ad alimentar la pianta e va soggetto alle leggi della vitalità ec., la pianta mentre sta a servizio dell'uomo viene da lui e trapiantata e potata e consumata pei suoi bisogni. Altrettanto può dirsi dell'ordine morale: la volontà che, *isolata*, ci si mostra psicologicamente libera, entrando nel composto dell'individuo morale viene *assoggettata* alle leggi della ragione. L'individuo che dalla sola sua ragione sarebbe guidato se fosse solo nell'universo, essendo in famiglia è assoggettato dalla ragione stessa alle leggi dell'ordine domestico, il domestico al civile, il civile al pubblico ec. Insomma a misura che si va partecipando

a beni più estesi, si va anche assoggettandosi a leggi più complicate.

6. Diverso nello stato *elementare* e nel perfetto

VI° Ma avvertite che questa soggezione, la quale relativamente allo stato *elementare* è una diminuzione di libertà, pure è stato *veramente naturale* epperò *libero* dell'essere considerato nella *perfezione* del suo sviluppamento. Onde il cittadino è *come cittadino* veramente *libero*, benchè *come uomo* e *come* membro *di una* famiglia ei va soggetto nella città a molte leggi oltre le morali e le domestiche. Ed è libero perchè quelle leggi essendo *essenziali* al cittadino non scemano in lui la *autonomìa* e tuttor possiam dire che egli non è astretto ad operare da altri, se non dall'esser suo di *cittadino*. Se volessimo assegnare un nome a tutte queste forme di libertà potremmo dire libertà *materiale* quella delle sostanze inanimate, *spontanea* o di *istinto* quella dei bruti; *umana* o *di arbitrio* quella dell'uomo libero da interna necessità; *morale* quella dell'uomo non vincolato da *obbligazione; individuale* se vada esente da ogni vincolo non naturale; *domestica* se da ogni vincolo fuor della propria famiglia; *cittadina* se da ogni vincolo esterno alla sua città; *nazionale* se da ogni vincolo oltre le leggi dello stato al quale appartiene.

7. Ogni legge non è per sè un male

VII° Dal che può vedersi non avere il Bentham (*) compresa sotto il vero suo aspetto la idea di *legge* allorchè disse ogni legge essere un male perchè restringe la libertà; e il legislatore essere come il medico ridotto a scegliere il mal minore per evitare il maggiore. Se egli parlasse solo del dritto *penale* sarebbe giusta la sua osservazione; ma ammessa in tutta la estensione in che esso la prende, ci obbligherebbe ad una strana conseguenza, cioè dovremmo dire essere un male per

(*) Bentham Oeuvres t. 1, pag 32, c. 10.

l'uomo il dono della ragione, giacchè i suoi appetiti e la sua volontà ne ricevono una direzione da cui andrebbero esenti se l'uomo fosse irragionevole.

No, la legge civile non restrigne *assolutamente* la libertà, ma ristringe *una* libertà inferiore cioè la libertà dell'*individuo* e del *domestico*, affine di renderlo *cittadino*; toglie l'uomo alla libertà della solitudine, armonizzandolo in un essere sociale, ove a partecipare un maggior bene natura lo chiama. Se questo è un male, sarà un male eziandio l'insegnar ad un ignorante il vero, giacchè gli si toglie la libertà di spropositare; sarà un male il satollar un famelico, giacchè gli si toglie la libertà di mangiare quando è sazio. No, ripeto: una legge *giusta* che colloca l'uomo ove natura lo chiama, non ne diminuisce ma ne cangia di specie la libertà.

Quindi pure apparisce la inesattezza del Montesquieu il quale fra le tante idee che ci dà della libertà, dicendola ora *la sicurezza*, ora il *sentimento della sicurezza*, ora *il dritto di non essere costretto a ciò che le leggi non impongono*, e di potere *ciò che esse permettono;* sempre si è dimenticato della base di ogni libertà che è poi sempre *la natura* di quell'*essere* della cui libertà si discorre; quando ad un essere qualunque viene imposta una necessità, *straniera alla di lui natura* allora egli cessa di esser *libero*, perchè non ha più in sè la cagione del proprio operare.

Dal che pure potrà dedursi, la diminuzione della libertà in un ordine inferiore in tanto essere un bene, in quanto è diretta e necessaria a far partecipare beni di un ordine superiore.

620 Uguaglianza individuale base di società volontaria

Accertate con tali schiarimenti le idee e il valore delle espressioni studiamoci di stabilire le leggi formatrici della associazione in cui gli individui si uniscono per *libera* loro volontà. Se

debbono esser *liberi* nel volere la associazione, dipenderanno solo dalla PROPRIA loro determinazione; che se gli uni avessero dritto a determinare gli altri, la associazione già più non sarìa libera per questi ultimi. Questa reciproca indipendenza è effetto della *uguaglianza di dritti individuali* e la diremo *uguaglianza individuale*, diversa come ognun vede dalla uguaglianza *naturale;* giacchè questa suppone uguali soltanto *le nature;* quella uguali ancor *gli individui,* almeno nelle relazioni scambievoli di dritto (354).

621 Fine di tal società è un bene particolare

Or individui scambievolmente uguali e indipendenti come potranno stringersi a legame di *stabile* società? Ogni legame diminuisce la libertà; questa diminuzione nell'individuo (618) è *per sè* un male; la volontà non può voler un male per sè; dunque se lo vuole, lo vuole per qualche bene che ne consiegue. Ogni associazione libera nasce dunque dalla brama di ottener un bene. Ma questo bene che la *libera* volontà pretende non è nè il bene *infinito* nè un mezzo *necessario* a conseguirlo, giacchè la associazione in tal caso (95) non sarebbe *moralmente* libera, ma sarebbe associazione *doverosa*. Concludo dunque che ogni associazione *liberamente* volontaria nasce dall'intento di ottenere *un bene* finito, mezzo di felicità nella mente di chi si associa.

Il consenso ne è il legame

Ma un bene finito non imponendo obbligazione, la associazione non sarebbe *costante* (597); ad accertarne la durata qual mezzo può esservi mentre le volontà non sono legate nè dall'ordine di natura, nè da dritti di autorità? un solo mezzo rimane, ed è che ciascun individuo leghi sè stesso coi doveri di lealtà (570). Dunque ogni associazione libera dee nascere da un consenso volontario, ossia da un patto.

622 Divario fra questo e il

Questo patto è tutt'altro che il preteso *patto sociale* di Rousseau Hobbes e lor seguaci, giac-

*patto sociale: noi ammettiamo società naturale*

chè è semplicemente un determinare gli individui coi quali conviveremo; e verso i quali praticheremo i doveri sociali dalla natura umana a noi prescritti; patto mediante il quale la società non cessa di essere parto di natura, come si vede p. e. nel matrimonio, associazione libera eppure regolata con proprie leggi dalla natura.

623 Il consenso aggiugne legami positivi

Ma se la natura stabilisce nella libera associazione, come in ogni altra riunione d'uomini, le leggi fondamentali della società, ben può l'uomo aggiugnerne altre secondarie e positive: mercecchè gli individui, essendo liberi prima del patto, possono apporre qual condizione essi vogliono al legame che contraggono alla cessione che fanno volontariamente della pienezza di libertà (415). Nel che questa specie di associazione differisce essenzialmente dalla *naturale* in cui i doveri secondarî nascono per un fatto naturale, e dalla *doverosa* in cui vengono imposti da un dritto prevalente.

624 Leggi di società volontaria 1. Libertà di chi entra

Dal fin qui detto emergono le leggi di formazione per le società volontarie 1ª Niuno può entrarvi che non sia *libero veramente*, giacchè si legherebbe a doveri che non potrebbe adempiere. La libertà poi di ciascuno dee determinarsi da molte leggi che accenneremo appresso, e che per ora possono a questa ridursi: è libero a formar società chi può entrarvi senza violar l'altrui dritto. 2ª *Niuno può essere costretto ad entrarvi:*

2. Libertà di ingresso

nè vi ha dottrina più assurda e ridicola, come ben nota il ch. De Haller (*) di quella *tirannia rivoluzionaria*, la quale rotolando giù dalle alpi nel 93 portò alla Italia nostra *l'obbligo di essere libera*, eppoi di *legar la sua libertà col patto sociale*, e *il divieto di aggiugnere al patto veruna condizione*. Cieca esecutrice dei decreti filosofici,

(*) Restaur. L. I. Sc. polit.

la rivoluzione obbediva agli ordini dei sofisti che avean detto essere ogni uomo *obbligato* ad entrare nella fattizia loro società civile *volontaria.*

3ª legge. Chi si associa volontariamente, può apporre alla sua adesione le condizioni che vuole, salva la equità e la giustizia (415).

3. Libertà di condizioni

4ª legge. La violazione grave di queste condizioni può annullare questo al pari di ogni altro contratto, se pure qualche nuova obbligazione sottentrando al consenso *libero* nol rendesse *doveroso* (600). La violazione *grave* io dissi, perocchè se ogni lieve infrazione giustificasse lo scioglimento dei vincoli i più gagliardi e sacri di *fedeltà*, l'effetto sarebbe maggiore della causa. Ora i vincoli diretti a produrre società costante, sono fra i patti puramente umani i più forti, perchè decidono di tutti gli interessi temporali e di molte delle più care affezioni anche morali. Grave dunque debbe esserne la violazione per dissolverne i legami.

4. Condizionalità della obbligazione

E quando potrà dirsi grave la violazione delle condizioni? 1º quando toglie direttamente o tutto o quasi tutto quel bene particolare che venne inteso dalla associazione volontaria. 2º Quando questa perdita è accertata quanto l'accertarla è possibile: giacchè trattandosi del danno altrui e danno talor gravissimo, una qualunque probabilità o apparenza di offesa non può contrapporsi alla certezza del dritto opposto. 3º Quando l'offensore è in mala fede, cioè riconvenuto non desiste; giacchè nella buona fede non è colpa (201), e senza colpa non scemano i dritti fra uguali (606). In tali circostanze il consenso che dipendea da questo *bene* vien meno; e vien meno per conseguenza il legame prodotto dal consenso. Vien meno ugualmente pel concorde svincolarsi dei contraenti; giacchè il dritto *non doveroso* essendo alienabile (349) può ciascuno dei contraenti col consenso degli altri alienar il dritto proprio e sciogliere dal dovere corrispondente gli altri associati.

5. Sua dissolubilità per colpa o per consenso

Libertà di ingresso, libertà di condizioni, condizionalità del vincolo, ecco le tre leggi morali più importanti, che spuntano dalla libertà della associazione. Proseguiamo ora a considerare le leggi fisiologiche con cui essa andrà sviluppandosi per dedurne poi altre leggi morali.

625
Dissertazione *di fatto* possono occorrere colla uguaglianza individuale *di dritto*

La associazione volontaria non può dirsi società se non in quanto è governata da una autorità; ma fra uomini *individualmente* (620) uguali in dritti reciprochi, non vi è ragione per cui uno possa dar legge; dunque la associazione per sè nascerebbe *uguale* (519, segg.) e la autorità non potrebbe trovarsi se non nel consenso universale. Ma la uguaglianza *dei dritti* non è nella associazione volontaria *la causa* dell'associarsi, ne è soltanto la condizione: *la causa* effettiva della associazione è quel *bene finito* che ciascuno dei socî ne spera e ne domanda (621). Or questo bene può essere per gli uni di maggiore, per gli altri di minor importanza che quella parte di libertà a cui rinunziano associandosi. Così p. e. quando il servo si addice ad un padrone giudica minor male il servire che il patir la fame; ma il padrone stimerebbe minor male esser privo degli altrui servizî che della propria libertà.

626
Essa porta alla disugual società

In tali casi egli è evidente che chi nell'associarsi farebbe perdita maggior dell'acquisto non vorrà associarsi a tanto suo costo; ma chi abbisogna della associazione per non perire sarà astretto a rinunziare alla propria indipendenza per ottenere quel maggior bene che la associazione gli promette. Dovrà dunque per necessità riconoscere nel men necessitoso una superiorità di dritto, nata *non dalla superiorità di fatto* precisamente ma coll'occasione di essa *dal consenso* del più debole e necessitoso. Ecco come la superiorità *di fatto* diviene con tutta giustizia *superiorità di dritto* ancor *fra uguali in dritto* (481): *con tutta giu-*

*stizia* io dico perchè e il consenso fu volonteroso e la materia del contratto fu eguale, avendo ciascuno dei contraenti ottenuto il maggior bene che pretendea sacrificando il ben minore.

627
In cui il suddito cede alla necessità di natura, non alla prepotenza

Ma, di grazia, avvertite bene *che cosa* è stato sacrificato *a chi* e *da chi*. L'inferiore ha sacrificata la sua *indipendenza* che è l'apice della libertà di cui era in possesso. E *a chi* l'ha sacrificata? al superiore? non già: l'ha sacrificata alla inesorabile *necessità* sociale, a quella legge indeclinabile che vuole in ogni società una autorità. Egli sentiva il bisogno di società; ogni società esige una autorità; ad ogni autorità corrisponde un dovere di dipendenza: era dunque impossibile che la società nascesse, se nessuno accettava la dipendenza. Or la dipendenza è un onere; dunque non potea esser accettata se non da chi vi trovava un compenso; vel trovava solo il più debole; egli dunque e dovette e volle accettarla. Egli dunque cede alla *necessità di natura*, non già alla oppressione del più forte: questi altro non fa che mantenersi in quella indipendenza della quale già stava in possesso, e di cui la società non gli compenserebbe equamente la perdita.

628
Disuguaglianza di condizioni anche fra gli liberi

Dal che si vede che la uguaglianza di dritti individuali anteriori non produce sempre nella volontaria associazione uguaglianza di *dritti presenti sociali* ossia di *condizione*, ma soltanto uguaglianza di *inviolabilità*: i loro dritti sono tutti ugualmente *inviolabili*, ma la condizione ossia la quantità dei dritti relativi può esser diversa.

Nasce dal fine sociale particolare

E d'onde nasce questa diversità? Ogni effetto è proporzionale alla causa: or la causa della associazione volontaria è quel bene finito a cui si aspira: quanto maggior sarà questo bene, tanto sarà più gagliardo il vincolo sociale. Dunque chi spera maggior bene sarà legato ad accettare mag-

gior soggezione; ma legato, come ben vedete, non dal *dovere* ma dall'*interesse*: il dovere se lo impone egli medesimo *col* suo *volontario consenso*. Ed ecco perchè cessa il dovere allorchè egli ha *dritto* di rivocar il consenso, come accade nelle gravi violazioni dei patti (624, IVª legge).

Due specie di società possono dunque nascere dalla liberamente volontaria associazione: società uguali, società disuguali. Consideriamo le leggi di entrambe.

### Articolo II.

*Leggi formatrici della società volontaria uguale.*

629
In questa società dee crearsi deliberatamente la unanimità

Quando *il bisogno*, causa associante, è uguale in tutti i membri suol nascere, abbiam detto poc'anzi, società uguale, in cui la autorità non ha sede determinata da circostanze individuali. La autorità appartiene qui dunque a tutta la società presa solidariamente, e ciò pel fatto concreto della reale uguaglianza nei dritti personali (620). Ma se a tutta la società appartiene l'autorità solidariamente, ciascuno per dritto ne è padrone, ciascuno ne può disporre; eppure se uno ne dispone gli altri tutti ne restano privi giacchè la autorità è assenzialmente *una*. Al più potrebbero tutti usarne se fossero sempre *spontaneamente* unanimi; ma questa unanimità *spontanea* è a lungo andare *moralmente* impossibile in tanta varietà e di intelletti e di volontà e di indoli e di interessi (e appunto da tale impossibilità nasce la necessità di chi comandi) (426). Dunque la *natura* degli animi umani fra loro associati non può *da sè sola* mettere in esercizio la autorità sociale. Eppure senza la influenza *attiva* della autorità la società non può sussistere; dunque conviene che ogni società uguale formi *per prima condizione* della sua esistenza l'unani-

mità *deliberata*, o come altri dicono *artificiale*, obbligandosi a volere ciò che vorrà un certo numero determinato degli associati. Se questa non formisi, la società perirà sul nascere.

650 Sue leggi

Ma quali saranno le leggi *morali* che guideranno gli associati nel formare la *unanimità deliberata?* Avvertasi che il problema può aver due sensi: 1° quando leggi positive non danno il dritto a veruno degli associati, qual è la opinione che dee prevalere? 2° senso: a chi conviene assegnare per legge positiva il dritto di prevalere nelle pubbliche deliberazioni sociali? Ognun vede quanto gran divario corra fra i due quesiti: il 1° è un problema di giustizia, il 2° di convenienza. La risposta dunque è molto diversa.

1 Legge naturale in favore della pluralità

La legge di giustizia, fondamento della società non vede fra possessori di dritto uguale altra prevalenza che quella del *numero*; dunque se il consenso comune non avesse stabilito altri dritti, il numero maggiore *ha dritto* di obbligare il minore. Imperocchè una qualche prevalenza è necessaria alla esistenza sociale: dunque *se la società* DEVE *esistere* conviene che una delle due opinioni prevalga; ma è assurdo che il numero maggiore ceda al minore, che *il dritto dei più* sia sopraffatto dal *dritto simile* dei pochi; dunque il numero minore è obbligato a cedere al maggiore, il quale come più si accosta alla unanimità così ne partecipa più gagliardi i dritti (363).

2. Legge positiva determinante tal pluralità

Ricordiamci però che questa *prevalenza naturale* suppone *possessori di dritto uguale*, e decide i partiti quando non è stato creato niun dritto positivo in favor di chicchessia. Ma quando una società si consiglia sul modo di formare una *unanimità-deliberata* essa intende stabilir a voti comuni un dritto *positivo* in favore di certuni *per maggior bene della società*. In tal caso la risposta deve appoggiarsi sul *fine* e non più sui *dritti*; il

dritto dee crearsi, epperò ancor tace. La legge positiva che dee crearlo qual *fine* ha di mira? *il maggior bene sociale*. Or il *fine* determina l'*atto* (24): dunque il maggior bene sociale è quello che dee determinare a quali condizioni debba legarsi la unanimità.

3. Tal legge sarà giusta se farà prevalere i più saggi

Lasciamo ai pubblicisti il determinarlo esaminando ciò che sia più spediente e nelle varie classi di associati, e nei varî ordini di interessi, e nelle varie circostanze dei tempi ec.; lasciamo a loro l'enumerare le tante maniere diverse con che i suffragi si possono e raccogliere e valutare: Essi colla storia alla mano ci mostreranno la influenza che avea nella repubblica romana la deliberazione per centurie o per tribù, nel Concilio di Costanza per nazioni o per individui, nella convenzion nazionale la riunione dei tre Stati, nei collegî elettorali il numero degli elettori, nelle camere costituzionali le varie forme di deliberare ec. A noi basti il ricordare che se nel determinare queste forme *il ben pubblico* dee dar norma (*); se a farlo è d'uopo *conoscerlo* e *volerlo* e *poterlo:* la perfezione dunque delle leggi formatrici di unanimità sociale consiste nel far sì che i socî si astringano a consentir con coloro cui sarà più consueto e naturale il *conoscere volere* e *potere* il ben comune. Ma qual complicazione di combinazioni è qui necessaria! Gli uni conoscono meglio gl'interessi morali gli altri i materiali; tal cui manca *il conoscere* avrà più retto *il volere;* altri cui manca imparzialità nel *volere* avrà più accortezza al *conoscere:* Gli uni potrebbero e non sanno, gli altri saprebbono ma non possono. In somma il lavorio di combinare artificiosamente le leggi di unanimità deliberata, in modo che i socî leghino il loro assenso a coloro che sapranno

(*) *Salus populi suprema lex.*

Digitized by Google

vorranno e potranno far il bene comune, egli è questo il capo d'opera del pubblicista legislatore.

651 Epilogo

A noi che parliamo qui non da pubblicisti ma da filosofi morali basta l'aver determinate le leggi morali imposte dalla natura stessa ai membri di una associazione. 1° La unanimità *deliberata* dee formarsi. 2° Quando altre leggi non la abbiano determinata, i meno debbono cedere ai più. 3° Se si vuole formarla con giuste leggi, esse debbono mirare a far sì che nelle deliberazioni vinca sempre il partito più saggio, quello cioè che meglio conosce e vuole e può ottener il ben pubblico. 4° Il volere del partito, concordemente riconosciuto come autorevole, è legge obbligante ogni membro della società.

## ARTICOLO III.

### *Società volontarie disuguali.*

632 Anche a queste associazioni precede dipendenza reciproca *di fatto*

La associazione volontaria disuguale sembra andar libera dalle difficoltà finora esposte; perocchè il più potente non potendo ricevere condizioni forzate sembra necessariamente padrone di imporle a suo talento a chiunque voglia seco lui associarsi. Ma siccome il poter dell'uomo qual che egli sia, quasi mai non è tale che non abbisogni d'altrui, così avviene d'ordinario che chi dà in una volontaria associazione la legge, non la impone mai con tanta indipendenza, che non sia insieme astretto a riceverla per qualche parte: Tanto più che se egli è superiore *di fatto* ai singoli associati, è bene spesso inferiore ai tutti. Nel che apparisce quanto sia realmente più fiacca la superiorità *di fatto* che quella *di dritto,* benchè agli occhi del volgo quella sembri più eccellente d'assai: *il dritto* dà legge ai mille come la darebbe ad un solo, e ben maneggiato per lo più

ottiene obbedienza; il potere *di fatto* che fa tremare i pochi è quasi nullo sui molti, anzi è da loro dipendente almeno in qualche parte, epperò dee con essi venir a patti, se da essi brama e spera un qualche pro.

Dunque nasce società complicata e condizionata

Quindi è chiaro andar queste associazioni accoppiate a complicazione e a difficoltà non minori della precedente; anche qui ciascuna delle parti appunto perchè è libera, si adopra ad assicurar quanto può della propria libertà. Questo si vede *in piccolo* nel contratto di servitù e di matrimonio, ove il servo e la donna benchè inferiori dettano molte condizioni; e con tanto maggior predominio quanto maggior bisogno ha di servigio il padrone, quanto maggior dipendenza dalla donna il marito. *In grande* poi che altro sono quelle tante forme di costituzioni imposte da popoli a sovrani, se non associazioni disuguali di chi possedea o credea possedere uguali dritti di indipendenza? Osservatele e vedrete che quanto men bisognoso di sovrano si crede il popolo, tanto gli impone più dure le leggi; e siccome men necessario di ogni altro è l'usurpatore così all'usurpatore più stringonsi i panni addosso: testimoni Enrigo I. e Guglielmo III. in Inghilterra (LXXVII).

633
Abbaglio del Cousin intorno alle costituzioni

Questo patteggiar da uguali considerato dal signor Cousin nel governo costituzionale coll'occhio del suo entusiasmo platonico, lo fece prorompere in una sentenza (se pure ella è sua e non del compilatore) poco degna e del suo riserbo politico e della sua filosofia ecclettica (*): = Noi non abbiam conosciuto per lungo tempo altra sovra-

(*) Nous n'avons connu pendant long tems que la Souveraineté de la force ou de la volonté: l'institution des governements constitutionnels a consacré la souveraineté de la raison. (Hist. de la philos. morale Leç. 8, pag. 449).

nità che quella della forza o della volontà: l'istituzione dei governi costituzionali ha consacrato la sovranità della ragione =. Questa proposizione dimostrata da lui in modo un po' curioso (LXXXI) è un improperio buttato in faccia a tutti i governi e a tutti i popoli monarchici e come tale non è degna di un politico suo pari riserbato e cortese: è una mentita data *sì alla natura* che per quaranta secoli avrebbe governato o colla violenza o collo arbitrio, *sì alla storia* che ci presenta e repubbliche e monarchi i quali si protestano e si mostrano *in fatti* sudditi di quella Ragione eterna che il sig. Cousin vede regnare *soltanto* nei governi costituzionali; e sotto tale aspetto non è degna di un filosofo ecclettico.

Nasce dalle dottrine del patto sociale

Ma il suo abbaglio nasce da una mutazione che realmente è accaduta nel mondo politico, e da cui le forme costituzionali hanno acquistato gran favore. Le dottrine del *patto sociale* avendo trasformate le idee politiche, e persuasi molti popoli della loro *naturale* indipendenza (529), essi hanno o cacciati i sovrani legittimi o trattato con essi come uguali con uguali, legandoli a condizioni tali che mantenessero la uguaglianza acquistata. Questa uguaglianza di condizioni, che fra dritti uguali è giustissima, ma è ingiustissima fra disuguali, parve cred'io al Cousin *il regno della ragione*; e forse contribuì a tal suo abbaglio l'essere egli pure imbevuto delle idee volgari intorno alla *uguaglianza*, poste le quali ogni governo legittimo è necessariamente repubblicano (525), e ogni governo non repubblicano è illegittimo. Secondo tal dottrina è evidente che il *regno della ragione* incomincia allorquando i Sovrani assoluti sono spogliati della lor sovranità. Ma questo a dir vero parmi il *regno della violenza* non della *ragione*; e pur quando essi se ne spogliassero di propria lor volontà, sarebbe o *generosità* o *dabbenaggine* ma non *giustizia* e *ragione*.

634 Vera idea dei governi costituzionali

La dottrina temperata che noi professiamo, come combatte codeste esorbitanze, così esclude l'eccesso opposto ammettendo molti casi in cui una associazione anche politica si forma col patteggiare fra membri, uguali *nel dritto* di indipendenza reciproca, ma disuguali *nel fatto* di bisogno e di potere. Il linguaggio volgare ha dato rettissimamente a codeste società il titolo di *costituzionali*, perchè le loro leggi di associazione sono *con-statuite*, stabilite di comune accordo da tutti i membri.

635 Leggi morali di società volontaria disuguale

Or in tali associazioni quali saranno le leggi naturali? A quelle che per ogni associazione *volontaria* abbiam pocanzi indicate se ne aggiugnerà qualcuna sua propria.

1. libertà di chi entra

1ª *Sia libero chi si associa.* Contro queste legge mancano ordinariamente non sol quei popoli che cangiano forme per via di ribellione, ma ancor quei filosofi che prendono a discutere qual sia miglior governo, senza badare che il miglior governo, è quello *del dritto* (552). Se la costoro politica prendesse piede vedremmo un giorno i figli i servitori discutere qual sia miglior governo di una famiglia, se il *paterno* monarchico ovvero l'*amichevole* uguale.

2. libertà di ingresso

2ª *Operi liberamente nell'associarsi*, nè sia costretto da violenza, o indotto con fraude.

3. Libertà di condizioni

3ª *Libere sono ambe le parti di aggiugnere condizioni* proporzionate all'intento con cui si uniscono; e siccome diversissimi esser possono questi intenti, non è meraviglia che diversissime ancora sieno le forme di tali condizioni (di che diremo nel trattare delle società particolari in ispecie).

4. Condizionalità dell'obbligazione

4ª La grave infrazione delle condizioni abolisce il patto e restituisce i contraenti alla libertà primitiva.

636 5. Situazione del potere

5ª È chiaro da quanto si è detto dover l'autorità collocarsi naturalmente colà ove è maggiore *di*

*fatto* il potere; ma sotto le condizioni che verranno dagli associati liberamente convenute. Potrà dunque il poter del sovrano essere or vera monarchia qualora la comunità si spogli di ogni sovranità; or monarchia apparente se il governante possa esser chiamato a render conto; or poliarchia se a molti venga affidato il potere ec.

637 6. Sua direzione generale e speciale

6ª Qualunque sia il sovrano egli è associato coll'intento di un bene suo proprio (621) che egli spera dalla associazione; gli è dunque permesso di ricercarlo ed ottenerlo per mezzo di essa. È dunque dottrina ripugnante non meno alla giustizia sociale che alla umana debolezza il pretendere dal sovrano a titolo di *dovere* la total dimenticanza dei pooprï interessi. Altro *è l'autorità* altro *il sovrano*: quella è un poter astratto che non mangia non ha famiglia non ha bisogni; questi è un uomo della natura di ogni altro, benchè investito di suprema autorità. Con qual dritto vietargli di cercare i proprî interessi se per questo appunto egli si è associato? *Sieno salvi i dritti altrui*; eppoi egli è padrone di usare i proprî a proprio vantaggio: il bene del sovrano diviene intento sociale, poichè fu il fine del suo associarsi, come il bene del popolo. Distinguasi dunque il fine della società astratta dal fine della concreta: quello è fine della natura questo delle volontà umane.

## CAPO IV.

### *Leggi formatrici di società doverosa.*

ARTICOLO I°.

### *Società doverosa in generale.*

638
Società doverosa

Società *doverosa* abbiam detta quella ove la causa associante è *il dritto* prevalente di chi ordina la società. Un popolo vinto in guerra giusta può dal vincitore essere non dico *costretto* ma *obbligato* a contrarre associazione con esso-lui; un figlio può essere dal padre obbligato a vivere in un collegio, un religioso dal superiore ad abitare in un determinato luogo; ogni padron di casa che prende a servizio un famiglio, associa con esso il rimanente di sua famiglia: in somma, non v'ha quasi società ove il *dovere* non abbia la massima influenza: tanto è falso che ogni società sia effetto di *libera* volontà! (446).

639
Sue leggi primarie: dritto *certo, moderato, umano*

Ognuno vede qual è la legge fondamentale di tali associazioni, vale a dire la proporzione fra il dovere e il dritto; fra l'esecuzione e il dovere. Conviene dunque in 1° luogo che *sia certo il dritto* che dee formare la associazione, giacchè dee elidere il dritto certissimo di naturale indipendenza. Conviene in 2° luogo che esso dritto sia maneggiato in modo che *non pretenda più del dovuto*, come di leggieri accade quando esso è maneggiato dalla forza. Conviene in 3° luogo che l'intento particolare, della associazione non impedisca il fine universale della società umana; altrimenti sarebbe non una *applicazione* concreta, ma una *distruzione* della *legge di socialità* (437 494 ec.).

640
La società doverosa è o

Per ben applicar queste leggi conviene osservare che l'associazione doverosa può nascere e da dritti

*pacati* e da dritti *violenti*: pacati sono i dritti *naturali* o *convenzionali* , violenti i dritti di *guerra* e di *conquista*. La applicazione ad una società doverosa-pacata delle leggi or proposte non abbisogna di particolari avvertenze; onde ci limiteremo a parlar della *violenta*, nella quale il *dritto*, armato di tutto l'apparato della forza, agevolmente potrebbe scambiare con esso-lei e le forme e la azione.

pacata o violenta

ARTICOLO II°.

*Società doverosa violenta.*

641
Analisi del dritto cogente a società doverosa

Qual è il dritto da cui vien formata nel caso *violento* la società doverosa? È un dritto nato dalla colpa dell'offensore contro l'offeso, ossia dalla violazione dell'ordine nelle relazioni che passavano fra loro (607). La prima delle leggi pocanzi accennate non può dunque applicarsi, se non si determina pria chiaramente la estensione e la forza del dritto: or ditemi, quale è il dritto di chi è offeso? 1° riparar il danno sofferto; 2° impedirne il rinnovamento. Potrà dunque 1° rifarsi nell'onore coll'obbligar l'offensore a certi atti umilianti, nella roba col riaversene, nella persona coll'obbligarlo ad ufficî di servitù personale ec. 2° Per impedire poi il ritorno dei torti potrà scemare altrui tanto o di mezzi o di libertà quanto basti ad assicurar sè medesimo. Tutto ciò è *riparazione* dell'ORDINE di dritti privati che anteriormente esisteano fra i due contrastanti.

642
Include la idea di giustizia ordinatrice

Ma avvertite che l'offensore ha violato l'*ordine sociale* (135 seg.) e non soltanto il *privato* dritto. Or questo ordine sociale ha egli un *ordinante?* chi può dubitarne? si può dar effetto senza causa? E questo *ordinante* è egli stato offeso? certamente, giacchè la causa conservatrice, impedita nella azione della conservazione, viene scemata del

suo effetto, parte del suo essere, e dei suoi diritti. E qual fu il principio *disordinante?* fu la volontà depravata: sì *la volontà*, non *il fatto*, è la sede del disordine. Or l'offeso che si è ristorato del mal sofferto ha rimesso *il fatto* nello stato pristino di *ordine esterno* e di *sicurezza*, ma non ha operato nè ha dovuto operare nulla sulla volontà dell'offensore per l'ordine sociale, giacchè essendo per natura *uguale* all'altro non è *ordinatore* dell'altro. Rimane dunque da reintegrarsi questo ordine, violato coll'offesa fatta all'*ordinante*.

643
Epperò vendicativa dell'ordine

E *chi* ristorerà questo ordine? l'ordine non può ristorarsi se non dall'*ordinante*. E *dove* lo ristorerà? nella volontà dove fu violato. E *come* lo ristorerà? contrapponendovi una spinta verso l'ordine proporzionale alla spinta che traboccò la volontà nel disordine: ella vi fu sospinta da un bene che lusingò le passioni (156), dunque dovrà esserne respinta con un male che le tormenti. Vuol dunque giustizia che ad un mal di colpa corrisponda un mal di pena inflitto dall'ordinante alla volontà delinquente. Talmentechè quand'anche l'offeso condonasse il tutto all'offensore, ancor grida contro di costui l'ordine sociale, e l'ordinator della società (353 seg.)

644
Di cui la autorità risiede nell'offeso

— Ma dove è nel caso nostro questo *ordinatore?* Io qui non veggo se non due individui contrastanti —. Contrastano! dunque sono fra loro in relazione: dunque sono legati da legami di società (322) universale: dunque esiste fra di loro un principio di autorità sociale (430) astratta, destinata a regolarli verso il fine della universal società, verso il bene. E qual dei due è il possessore legittimo di codesta *autorità?* in qual dei due viene ella a ricevere una esistenza concreta? Egli è evidente che ella parla per bocca di colui che è superiore in dritto, e che sostiene i dritti

dell'ordine. L'offeso è qui dunque investito della autorità sociale, e l'offensore è *naturalmente* suo suddito; l'offensore debbe essere ricondotto al fine da cui trasvia, secondo quelle norme che la prudenza detterà all'offeso.

645 Necessità di questo elemento di giustizia nel dritto penale

Questa idea della superiorità dell'offeso sull'offensore, e del demerito con cui l'offensore chiama sopra di sè il castigo, cioè un mal di pena che lo rimetta nell'ordine; questa idea, io dico, è sì naturale sì universale sì costante che parrà a taluno lungheria inutile la dimostrazione da me arrecata. Ma vi fui costretto affine di correggere la lacuna lasciata per questa parte dal Romagnosi e da altri nella analisi del dritto penale; dalla quale escludono ogni idea, come di privata *vendetta*, così di *giustizia vendicativa*. La privata vendetta è un vizio perchè cerca il male altrui per soddisfare una passione: ma la giustizia vendicativa coll'infliggere una pena sensibile pretende o il bene di lui che ella castiga (*) se lo castiga per tornarlo col pentimento alla onestà che ei calpestò; o il bene della società se lo punisce per ristabilire nella mente degli associati quell'ordine che viene disordinato dall'altrui delitto in quanto questo delitto dichiara vero e buono ciò che è falso e colpevole. E in questo, avvertitelo bene, in questo precisamente sta il *nerbo* del dritto penale; giacchè se voi ne togliete questa idea di *ripristinare nelle menti e nelle volontà l'ordine di onestà*, la *pena del reo* viene a confondersi colla *pena del pazzo* o del *bruto*, cui si cerca distogliere da azioni nocive colla *material* impressione di pena sensibile (LXXXII).

646 In qual senso il dritto penale esiga giurisdizione

Inoltre fu necessaria la analisi accurata da noi sminuzzata per chiarire alcune idee di Grozio,

(*) Della eterna Giustizia sta scritto: *quos diligit corripit.*

che sostiene il dritto di guerra contro chiunque commette certi falli *più enormi* contro la naturale onestà, *benchè non nocivi a colui che muove la guerra:* e la ragione con cui lo sostiene è appunto che in dritto di natura *ciascuno che non sia reo del fallo* istesso, ha dritto a castigar le colpe altrui anche senza aver sopra di lui giurisdizione *civile*. Chi legge nell'A. questo tratto (*) si avvede tosto della mancanza di basi dalla incertezza delle vacillanti sue dottrine; giacchè quali sono quei *delitti enormi?* Il Grozio ne annovera alcuni che a lui sembrano più gravi: sacrificî umani, antropofagia, furto, certi incesti in grado più prossimo rendono lecita la guerra; all'opposto certi altri incesti in grado più remoto, il concubinato, l'usura non ne sono causa sufficiente. Or chi gli dà il dritto di determinare il punto ove sta la *enormità?*—Ma volete dunque permettere al privato di punir *ogni* delitto oppur *nessuno?*—A suo luogo risponderò più adeguatamente: per ora dirò solo che non permetto mai ad un privato il *punire* ma solo il *difendersi;* ma siccome nell'atto della difesa il *privato* diviene *superiore*, così egli acquista non già una giurisdizione di *stato civile fittizio* (che io non ammetto) ma la giurisdizione di autorità naturale, che è la stessa tanto nella società più sviluppata quanto nella più ristretta.

647
Inesattezze del Grozio in tal materia emendate

Inesatte dunque mi sembrano le idee del Grozio 1° perchè suppone che lo stato civile non sia stato naturale (**) 2° perchè suppone lecito il punire senza giurisdizione (***); dal che nasce quella 3° inesattezza nel permettere queste punizioni *indeterminate* col titolo di *delitti enormi*. All'opposto chiarite una volta le idee di *autorità* in

(*) Grot. I. B. et P. L. 2, c. 20 § 40.
(**) Ib. § 8.
(***) Ib. § 3.

genere; e compreso come essa nasca nel fatto stesso della umana associazione dal dovere di *far l'altrui bene;* come investa dei suoi dritti colui che è di fatto, ordinatore di una società; come l'atto punitivo può considerarsi e qual difesa dell'offeso, e qual riordinamento del disordine: ne dedurremo 1° che in ogni società (civile o non civile) vi ha naturalmente dritto penale; 2° che fuori della società, il dritto penale in quanto è difesa appartiene per sè naturalmente all'offeso, ma nella società ben può la società stessa avocarne a sè sola l'esercizio, come appresso vedremo; 3° all'opposto in quanto è ristabilimento dell'ordine non appartiene a veruno che non sia superiore di chi è punito; 4° che fra due uguali e indipendenti, l'individuo che *offeso si difende* giustamente, viene ad acquistare il carattere di ordinatore epperò di superiore, e come tale può aver dritto a dovere punire a proporzion del delitto; 5° che se certi delitti enormi si puniscono lecitamente in popoli indipendenti, ciò si fa come spiegheremo altrove *perchè* questi disordini *sono offesa* della società naturale universale, e il punirli è per conseguenza una *vera difesa* e di sè e di altri. E solo da questa *offesa* può derivarsi la *superiorità* o dritto ordinatore, e misurarsi il dritto di punizione.

648 Dal detto si deduce la estenzione del dritto associante

Dal che inferisco che il *dritto associante* nella società *doverosa-violenta* è un dritto di *difesa*, di *assicurazione*, di *giustizia*, nato dalla offesa evidentemente ricevuta. Or questo dritto che potrà pretendere dall'offensore? Può pretendere; 1° una ristorazione proporzionata al dritto violato: 2° una guarentigia di perfetta sicurezza: 3° un gastigo proporzionato al disordine: in questa triplice proporzione consiste la base del *dritto* di conquista che costituisce una vera *obbligazione* sul conquistato: ciò che eccede queste basi non è dritto di

conquista ma violenza del conquistatore, a cui la licenza della vittoria e l'uso dei prepotenti ben puo assicurare impunità, ma non acquistare *diritto*. Ed ecco perchè la conquista sembra molte volte non imporre da principio dover di coscienza: ella suol essere eccessiva nel modo anche quando è giusta nelle cause.

649 Osservazioni sul *soggetto* a cui si applica quando è persona morale

L'applicar praticamente queste tre proporzioni appartiene alla *prudenza* politica non alla *scienza*: aggiungeremo per altro alcune osservazioni sul soggetto a cui vanno applicate. Il soggetto può essere una persona fisica o una persona morale; sul primo caso non abbiam che aggiugnere; ma quando il reo è persona morale, una famiglia, una città, una nazione, fin dove si estenderà il dritto di punirla?

650 Le colpe sociali sono principalmente dell'autorità

La società ha una *unità* REALE, benchè non fisica (V): ella ha dunque una *reale* operazione comune, la quale quando è avvertita volontaria libera è una vera azione morale. Ma in chi è ella azione morale? può osservarsi nella persona morale ciò che nella fisica: il corpo vien mosso dall'anima, la moltitudine dalla autorità (428, 730). Dunque come nell'uomo la colpa è principalmente dell'anima, così la colpa *sociale* è colpa ordinariamente della autorità sociale; e su questa dovrebbe gravitare principalmente la pena. Di qui nasce il dritto di togliere ad un popolo, in caso di grave delitto, la sua *indipendenza* politica, la quale è proprietà della *autorità-sociale* non degli individui. Ma siccome la autorità risiede concretamente in qualche persona *fisica*, la quale influisce sommamente nella volontà sociale, a questa inoltre suol volgersi precipuamente il colpo della giustizia che dee punire una società.

651 La moltitudine può parteciparvi or

La società per altro o piuttosto la *moltitudine* è ella sempre senza colpa nei delitti *sociali?* Tutt'altro: non solo ella può esserne rea *tutta*

*moralmente* in quanto il maggior numero degli individui si riguarda moralmente come *il tutto* della società (e il maggior numero ben può talora prender parte colla *individuale* volontà ai delitti sociali); ma inoltre ella può prendervi parte con una cooperazione, la quale è molto più *sociale* molto più *solidaria*, epperò rende a tutto rigore degni di qualche pena tutti quasi gli individui, anche quelli che *sogliam dir* innocenti.

nei suoi individui, or solidariamente

652 Cause efficienti dello spirito pubblico

Per comprenderlo riflettete che ogni società ha *uno spirito* suo proprio, che si forma 1° dal retaggio della società anteriore (444); 2° dal fine a cui ella tende (442); 3° dalle dottrine che ella professa (458) e dalle leggi con cui si governa; 4° dalla educazione con cui forma le generazioni successive. Gli avanzi della società precedente animati da novella tendenza finale sono la materia e la forza ossia sono la *sostanza* del nuovo essere sociale: le dottrine e le leggi sono le facoltà attive, intelletto e volontà, sono la *mente* del nuovo essere: la educazione è la facoltà *propagatrice* dello spirito della vita, dell'anima sociale.

653 Sua influenza nei falli pubblici

Or avrò io mestieri di spiegare qual influenza esercitino questi elementi nelle determinazioni di una autorità qualunque? Ognuno lo sente, ognuno ravvisa una magnanimità particolare in quei forti che sanno resistere alle importunità dello spirito pubblico per bene di quei medesimi che cercano mal accorti, il proprio danno:

*Justum ac tenacem propositi virum*
*Non civium ardor prava jubentium...*
*Mente qualit solidâ.*

Qual forza di animo ammiriamo noi in quei principi che come lo Czar Pietro, osano affrontare *per vero ben comune* la pubblica disapprovazione?

questa ammirazione non è ella un indizio una misura del grado di forza che attribuiamo, forse senza pur avvedercene, alla influenza sociale, epperò una misura della colpa sociale? Or qual è l'individuo che non abbia parte in tale influenza? toglietene il bambino che appena balbetta, e il pazzo che farnetica; fra gli altri ne troverete voi *uno* che non abbia parte nel conservare, che non abbisogni di rimedio a correggere, che non meriti castigo a punire in qualche parte i traviamenti dello spirito pubblico? Facil cosa, e bel luogo rettorico è il declamare in favore dell'innocenza del volgo: ma chi riflette alla *attività solidaria* dello spirito pubblico sulle pubbliche risoluzioni, trova nel natural istinto, con cui si attribuiscono a tutto il corpo sociale certe colpe del superiore, assai più filosofia che nel celebre verso del Venosino; *Quidquid delirant reges plectuntur Achivi.* Il solo, a parer mio, che possa dirsi esente da colpa, sì nello *spirito-pubblico* sì nel *delitto sociale*, è colui che vi ha *direttamente* opposta quella quantità qualunque di influenza che egli possiede *legittimamente* nella sociale attività: sì, questi è il solo che possa dire *innocens ego sum*, il solo che meriti totale esenzione dalla pena (*).

654 Applicazione di tali osservazioni al dritto penale

Quali conseguenze morali vedete voi spuntare da queste osservazioni, per riguardo alla applicazione dei dritti penali nella formazione forzata di società *doverosa*?

1° Chi ha dritto *a punire* dovrà ordinariamente dare pene *sociali* al delitto sociale, pene *individuali* all'individuale (**); e reciprocamente il do-

(*) Di questo discernimento fu lodato da Demostene Filippo, da Plutarco Alessandro. V. Grot. L. 3, c. 14, § 1.

(**) La strage di Tessalonica, macchia sì ben can-

vere di assoggettarsi a tal pena riguarda *il soggetto* che peccò ; onde se *una città* sia punita , gli individui che da essa si separano non vanno soggetti alla pena; se ella divien parte dello stato che la conquistò, agli individui spicciolati non è *per questo capo* vietata la emigrazione: la associazione è *doverosa* per la città non pei privati.

2° Chi ha dritto ad essere *ristorato nei danni* dovrà gravarli prima alle loro cause più attive e più immediate; poi alle più deboli e remote. Se dunque un conquistatore vuol rifarsi delle spese, più giustamente le ripeterà dall' erario , finchè esso può supplirvi , che dai privati del popolo conquistato.

3° Anche le *guarentigie* debbono gravitar maggiormente sul più restio e colpevole che sull'innocente, o men reo.

655 Osservazione sul doppio *fine* del dritto associante

Ma in tutte le operazioni del superiore che impone un dovere di associarsi, la terza legge da noi pocanzi accennata dee regolarlo e determinarlo: *l'intento particolare della associazione mai dee distrugger , l' intento sociale naturale* (639). La legge mi sembra evidente , giacchè d'onde nasce nel caso nostro il dritto associante? nasce dalla *essenzial* necessità di una autorità in ogni società (496). E perchè una autorità è necessaria in ogni società? per coordinare al fine universale le intelligenze associate (426). Se la autorità tendesse ad impedir questo fine tenderebbe dunque a distruggere sè medesima.

656 Ne nacque doppia azione di schiavitù

Potrà dunque il possessore del dritto associante cercare nella associazione, che giustamente egli forma, la propria sicurezza, un compenso di danni, una riparazione di onore ec.; ma non potrà mai cercarla in modo che tolga ai sudditi quella

cellata dalla penitenza del gran Teodosio, peccò gravemente contro questa legge.

felicità a cui sono chiamati dalla natura stessa dell'essere sociale. Dal che apparisce perchè da tanti autori siasi detto proibita per dritto di natura la schiavitù, da altri permessa. I primi diceano *schiavitù* la dipendenza di un uomo il cui padrone ha un dritto *illimitato* di *usarne* per proprio bene: i secondi la dipendenza di un uomo il cui padrone ha dritto ad usarne perpetuamente le opere *osservando verso lo schiavo tutti i doveri della umanità:* Ognun vede che la contraddizione di cotesti autori è tutta apparente. La schiavitù fra i Germani era tale che potrebbe oggidì invidiarsi da molti liberi (*); gli schiavi dei primi cristiani gli schiavi degli antichi patriarchi, erano quasi figli ai loro padroni, e il nome *puer* mostra che tali erano i sentimenti ancora degli *antichi* Romani (**). Sia qual ei si vuole il *dritto associante* vuol salvo sempre il naturale intento di felicità sociale.

657
Il dritto associante è moderato dalla natura

Talchè quei doveri che il Burlamacchi e tanti altri si ingegnano addossare al Conquistatore derivandoli da un finto patto sociale, quei medesimi e assai più urgenti addossa a lui la natura; non perchè « *i vinti vengano riputati aver* anticipatamente *pressato un tacito consenso* alle condizioni che loro imporrebbe il vincitore *purchè non fossero ingiuste* » (***) ma perchè il dritto di superiorità è stabilito dalla natura nel vincitore come in chiunque altro, *affine* di indirizzar le intelligenze concordemente verso il fine sociale; e solo in vigor di tal dritto esso può *obbligare* i vinti a formare seco lui società novella.

658
Epilogo

Riepiloghiamo brevemente quanto si disse sul *dritto* che produce per legittima coazione una so-

(*) V. Tacito de mor. German. Müller st. univ. ec.
(**) V. Grot. S. B. et P. l. 3, c. 8, § ù.
(***) Dr. polit. p. 2, c. 3, § 8.

cietà *doverosa*. Esso nasce, abbiam detto, da dritto penale fra uguali indipendenti per cui può l'offeso esigere riparazione e guarentigia; ed infliggere una equa pena al delitto in qualità di superiore dell'offensore. La equità di tal pena, oltre quei riguardi che svilupperemo nel dritto penale, esige che si distinguano le colpe sociali dalle individuali, e che i rimedî corrispondano a tal distinzione. L'offeso divenuto *superiore*, vien *obbligato* in tale qualità da tutti i doveri di umanità verso i nuovi sudditi a procurarne efficacemente la felicità; ma non gli è vietato il provvedere anche direttamente *ai proprî interessi. I sudditi vengono obbligati* anteriormente a qualsivoglia loro consenso *a vera dipendenza politica sotto* le condizioni *equamente* imposte dal nuovo superiore.

## CAPO V.

### *Del governo di fatto.*

### Articolo I.

#### *Natura e leggi di tal governo.*

659 Si propone la quistione

Mancherebbe uno sviluppamento essenziale alla materia finor trattata se non ne inferissimo le conseguenze naturali intorno ad un punto di pubblico dritto, la cui applicazione può essere e frequente e intricata a tempi, come i nostri, torbidi e rivoltosi; cioè intorno ad un quesito che può proporsi riguardo alla associazione violenta, considerata da noi finora come prodotta da un *dritto*. Or chi non vede potere accadere che ella venga prodotta dal *puro fatto?* chi non vede che questa diversità porta nelle relazioni e nelle leggi sociali uno svario immenso? Potrà dunque taluno do-

mandare quali sieno i principî su cui dee regolarsi la condotta sociale in tali frangenti, in cui ognuno ravvisa una complicazione di associazione *doverosa* e di associazione *naturale: naturale* in quanto le vittime *innocenti* di tumulto politico sono balzate, come il naufrago dalla tempesta (599) irresistibilmente in relazioni inaspettate e involontarie; *doverosa* in quanto queste relazioni che partoriscono per loro indole nuove leggi di condotta morale, sono effetto di un fatto umano non già di una forza puramente fisica. Per risolvere il quesito ricorriamo ai principî.

660
**Principî generali di soluzione**

La autorità è un dritto di ordinare, coesistente alla società in forza della sua essenza, affine di imprimere una direzione costante ed uniforme alle libere intelligenze associate (426). Ella ha dunque per suo fine il bene sociale (437) ed ecco perchè per lo più ella va da sè naturalmente a collocarsi in mano di chi *può* far questo bene, in mano di chi è *realmente* superiore (477). Ma siccome il bene sociale, come bene di un essere composto, esige delle forze e morali e materiali; e siccome queste due specie di forze possono dividersi; così possono avvenir tre casi, cioè che una persona abbia la *reale* superiorità or in entrambe, or nel puro dritto, or nel puro fatto.

661
**Proprietà morali che ne risultano nel sovrano *come sovrano***

Nel 1° caso la persona, posseditrice *realmente* della superiorità nel potere di piegar gli animi e di costringere i corpi, 1° è legata dal *dovere* di umanità a valersi di tal superiorità per fare il ben comune; al qual dovere corrisponde nel popolo il dritto di essere equamente regolato, e fortemente aiutato; ma insieme ella ha *dritto* per conseguenza di comandare ciò che crede essere di ben comune; e a questo dritto corrisponde nel popolo il dovere di obbedire pel ben comune; 2° ha *dritto* a non essere spogliata, anzi ad essere difesa nel suo *giusto* possesso della autorità: e

questo dritto, siccome ordinariamente influisce molto sulla pubblica felicità, ella è ordinariamente *obbligata* a difenderlo dalla violenza (392). A questo *dritto* e *dovere* corrispondono nel popolo rispettivamente il *dovere* di difenderla, e il *dritto* di non essere da lei abbandonato all'usurpazione o alla anarchia (vedremo altrove (Dissert. III) se in altre circostanze la autorità sia alienabile); 3° ha la *forza* di ottenere questo comun bene ancor dai ritrosi; e a tal forza corrisponde nel popolo interesse o necessità di obbedire.

662 E come uomo regnante

Ma ricordiamoci che il sovrano *ha* la autorità, non *è* la autorità; non è un essere astratto, ma un individuo umano, epperò travagliato da tutti i *bisogni* e assistito da tutti i *diritti* di nostra natura; e questi bisogni appunto e questi dritti (637) lo hanno associato ai suoi sudditi, esigendo da lui dei sacrifizî e promettendogli dei compensi. Egli ha dunque il dritto di valersi delle sue forze per tutelar i proprî non meno che gli interessi altrui; e a tal dritto corrisponde nel popolo il dovere di non impedirnelo, anzi di aiutarvelo come uomo, e come sovrano. All'*uomo* tutti gli individui vanno debitori dell'*amore* naturale e della cooperazione (390) per obbligazione di umanità; coloro poi che ne ricevessero o stipendî privati o altri favori aggiungono al dover comune il dovere o di giustizia o di gratitudine. Al *sovrano* i sudditi vanno debitori di quella riverenza obbedienza e affetto che altrove spiegheremo (940), richiesti dalla autorità in lui personificata; onde anche i privati suoi interessi ricevono un cotal carattere più rispettabile, come sono più rispettabili al figlio i dritti anche comuni del padre. Ecco una analisi abbozzata della *persona* sovrana qual che ella sia, o individuo o corpo morale, ma considerata nel suo essere concreto.

663 Quali di que-

Or supponete in un uomo una superiorità di

ste appartengono al governante *di puro fatto*

pura forza *materiale* colla quale egli siasi posto *di fatto* alla testa di una società pubblica, ed osservate quali ne saranno le relazioni morali, e qual parte avrà nei poteri e doveri sovrani enumerati. E prima di tutto, la società ha ella perduto l'*essere* sociale? No. Dunque in lei esiste *una autorità* per far il proprio bene, coordinando le proprie membra alla comune felicità; ed esiste per legge di natura, e legge *essenziale* (425) non già *solamente morale*. Qui non ci è difficoltà: l'intrico sta tutto nel determinare *la sede* di tale autorità.

664

1. Può mantener l'ordine

A determinarla io domando: la moltitudine può ella *di fatto* esercitarla? no, giacchè l'usurpatore la tiene inceppata. Può ella almeno sospenderne l'esercizio? neppure, giacchè perirebbe, essendo la autorità anima del corpo sociale (429). E chi la esercita, chi fa camminare il corpo sociale? l'usurpatore. E l'usurpatore mantenendo l'ordine civico fa egli un bene o un male alla società? Fa un bene. Or la società è ella obbligata a ricevere il bene della propria conservazione da chi ha *solo* il potere fisico di assicurarglielo? ovvero sarà obbligata al *suicidio*, o libera a cangiare *la essenza* della società? Ognuno vede che la moltitudine è obbligata a salvar l'ordine sociale *per bene della società*, e che per conseguenza la autorità *civica* è qui posta in mano dell'usurpatore dal dritto che ha la società medesima alla propria felicità.

665

2. E possessore, ma ingiusto, della sociale autorità

— Ma se l'usurpatore comanda con *autorità* ossia con *dritto di obbligare*, sarà dunque un vero superiore, cui la coscienza dovrà obbedienza? — L'usurpatore è possessore ingiusto di autorità *necessaria*, amministrata da lui in vantaggio comune. Spieghiamoci: che vuol dir *possedere? Pos-sedeo*, io tengo in poter mio *di fatto*, ecco l'idea che ci presenta il verbo *possedere*: possessore ingiusto della autorità è dunque

Digitized by Google

quello che tiene *di fatto* ma *contro dritto* il dritto di comandare. Parrà forse a taluno assurdo che possa *tenersi un dritto contro dritto* (*); ma l'assurdo nasce dalla espressione ellittica, che può chiarirsi agevolmente ricorrendo alle nozioni elementari. Ogni dritto nasce da *un fatto* da una relazione, la cui verità è titolo del dritto (343): possedere un dritto vuol dunque dire possedere una relazione da cui nasce tal dritto, o anche più chiaramente possedere certa situazione *di fatto* dalla quale consiegue una tal relazione morale, generante il tal dritto, il tal *potere-secondo-ragione*. Sviluppata così la proposizione è tolta ogni difficoltà al possedere contro dritto un dritto, cioè posseder contro dritto un titolo di dritto. I dritti *reali*, censurati mal a proposito dal Bentham (Oeuvres t. III, pag. 339) ce ne porgono un esempio quotidiano: se un campo ha un dritto di passaggio, se una casa ha il dritto di *stillicidio* o di *alzata* (altius tollendi), l'ingiusto possessor della casa o del campo dee conservarne i dritti, che sono dritti della casa o del campo, epperò del loro vero padrone, a cui dovrebbe restituirli in tutta la loro integrità. Fa male se non restituisce la casa o il campo; ma se in oltre ne deteriorasse la condizione farebbe due mali. Or così appunto l'usurpatore impossessatosi ingiustamente di una forza sociale a cui va essenzialmente annesso il dovere epperò il dritto di far il bene sociale, dovrebbe certamente rinunziare all'usur-

(*) Avvertasi che altro è un *dritto-contro-dritto*, altro un *dritto posseduto-contro-dritto*: in altri termini, altro è *autorità ingiusta*, dritto di comandar cosa contro l'ordine; altro *ingiusto possesso di giusta autorità*, dritto di comandar cose giuste ottenuto per vie ingiuste. La prima espressione è contraddittoria (495), la seconda non è.

pata corona; ma finchè ingiustamente la possiede ha il *dovere* e il *dritto* di fare il ben sociale, e corrispondenti sono nel popolo il *dritto* ad avere e il *dovere* di non impedire questo ben sociale. Ma, notate bene, il *dritto* nell'usurpatore non è dell'usurpatore ma della cosa usurpata, della autorità sociale: a questa obbedisce il popolo non all'usurpatore.

666
Divario fra *potere violento e autorità illegittima*

Abbiam dunque già ravvisato nel governo di fatto il *dritto* di governare nell'ordine *civile:* dritto in lui generato 1° dalla necessità di natura sociale; 2° dalla *forza* prevalente. Dal che si vede il divario fra la *violenza* e la *illegittima-autorità*: questa se ordina qualche azione per ben pubblico ha *dritto* alla obbedienza, quella no; così p. e. se un capo di banditi comanda ad un altro che cessi dalle ruberie, questi commettendone peccherà, ma non disobbedirà: ma se questo ordine gli venga dalla pubblica autorità, benchè illegittima, sarà reo di particolar disobbedienza. E perchè? perchè la autorità pubblica ha *dritto di comandare,* benchè chi la possiede non abbia dritto di possederla: mentre il capo-banditi non solo è ingiustamente capo, ma la sua masnada non ha alcun dritto di conservarsi, epperò niun dritto di comando (449) benchè talora abbia *potere* tale da farsi obbedire. Il masnadiero ha *solo potere*, il governo illegittimo oltre *il potere* ha, benchè ingiustamente, *la autorità*. Quando il Redentore dal conio della moneta inferiva dovere di obbedienza a Cesare, esprimea questa dottrina in una mamaniera non meno *esatta* che *palpabile*.

667
3. Non ha dritto a difendersi il possesso per bene suo proprio

Inoltriamoci. Tutti consentono che il sovrano legittimo ha non solo i dritti della autorità che possiede, ma di più ha *il dritto di possederla;* dal che ne consiegue che niuno può spogliarnelo (*almeno* nello stato ordinario della società tranquilla) anzi egli ha dritto a difendersi nel suo

possesso e ad esser aiutato in tal difesa (*almeno* quanto ogni altro uomo nel difendere i propri beni (390)). E notate che altro è difendere *il possesso* della autorità, altro difenderne l'*uso:* in diversi termini, altro è *sostenersi colla forza nel dritto* di comandare, altro *sostener colla forza i comandi* dati in virtù di tal dritto: Il sovrano legittimo ha dritto ad impiegar la forza, e ad ottener sussidio in ambi i casi, sì per conservare *a sè* la autorità, sì per conservare *alla autorità* la sua efficacia. Possiam noi dir altrettanto dell'usurpatore? ognun vede la differenza: l'usurpatore è bensì obbligato a conservare *alla autorità* la sua efficacia pel ben sociale (665); ma *non può ragionevolmente* conservare *a sè* una autorità che possiede contro ragione. Gli sarà dunque dovuto il sussidio di forza necessario all'ordine civile; ma ninno potrà cooperare a conservarlo nel possesso ingiusto, se non in quanto potesse talora un tal possesso essere turbato ingiustamente, e per danno alla società (*).

668
4. Non partecipa alla maestà Sovrana, ma serba i dritti di umanità

Oltre i dritti di autorità il sovrano legittimo ha dritti *d'uomo,* resi dalla sua dignità ancor più rispettabili: l'usurpatore può egli esserne a parte? È evidente che *l'uomo* nello usurpatore non solo non è cresciuto in dignità, ma è scemato pel suo delitto. Ciò non ostante non essendo egli, finchè prevale, sotto la pubblica autorità, di cui anzi è in possesso, non può da alcuno venir punito: vedremo altrove qual pena ei possa avere pel dritto delle genti. Frattanto non avendo perduti i dritti

(*) Magistrati o gendarmi, polizia e finanze ec saranno dunque *per sè* sussidî leciti; ma diverrebbero illeciti se fossero adoprati a sostenere l'usurpazione. L'esercito che lecitamente combatterebbe un invasore nemico, combatterebbe ingiustamente un alleato del sovrano legittimo.

di umanità, ognuno vede che gli stipendî *privati* obbligano chi lo serve a domestica fedeltà, ed anche i *privati* benefizî a gratitudine purchè sia senza pubblico danno: i pubblici poi come vengono dalla *autorità sociale* a questa debbono ritornare (416); nè impongono veruna obbligazione *per sè* alla persona dell'usurpatore.

669
Epilogo delle leggi morali nel governo di fatto

Concludo che l'usurpatore è possessore legittimo dei dritti di umanità; possessore illegittimo della autorità sovrana nelle *civiche* e nelle *estere* relazioni; privo di autorità nelle relazioni *politiche*, ossia nella *ragion di stato*. *Dee* dunque il popolo usare *verso la* sua *persona* in tutto ciò cui non osta il bene pubblico, gli ufficî che ne esige la umanità; verso la *autorità* per cui ha *dritto di comandare* dee corrispondere colla obbedienza civica in ciò che concerne il bene pubblico; nell'ordine *politico* dee guardarsi dal secondarne l'ambizione e l'ingiustizia.

670
Dritti del pretendente
1. Gli manca la autorità civica

Abbiamo esaminato quali dritti abbia il governo *di fatto:* vediamo ora i dritti della persona che ne fu ingiustamente spogliata, o, come suol dirsi, del *pretendente*.

Se la sovranità civile è in mano dell'usurpatore, è chiaro che non è in mano del *pretendente*, e che esso non può nè dar leggi nè amministrar la giustizia nè comandar movimenti contrarî all'ordine civico. E se egli non ha dritto a comandare in questo ordine, il popolo non ha dovere di obbedire.

671
2. E in possesso della politica

Ma l'usurpatore non ha potuto entrar in possesso di quella parte di sovranità, ossia di quei *dritti* che danno ad un sovrano un ragionevol potere di muovere colla propria volontà le volontà dei sudditi a sostenere la sua persona nel possesso della sociale autorità. Questi dritti rimangono dunque in mano del *pretendente;* nè si può in questo vedere difficoltà, ancorchè la *auto-*

*rità* sociale sia di fatto in mano all'usurpatore: imperocchè sono dritti non *della* autorità, ma *alla* autorità; sono dritti fondati non nel fatto della associazione, ma nelle circostanze *individuali* (titoli) per cui in quella associazione la autorità astratta andò a posarsi nella sua *persona*. Se i titoli sono personali, i dritti durano colla *totale* (*) identità della persona.

672 Regole generali per la collisione di questi dritti

Ma avvertite che accadrà frequentissima in tali circostanze la collisione fra i dritti della *autorità* civica invasa dall'usurpatore e i dritti personali del pretendente. Quali dei due saranno superiori nel conflitto? A prima vista apparisce evidente la superiorità dei dritti (363) sociali, i quali come abbiam notato più volte, sono dritti non dell'usurpatore ma della società. Se non che potendo spesse volte costui abusarne in favor della invasione, nel qual caso gli vien meno il dritto (667); e potendo talora il pretendente usare men prudentemente dei suoi nel qual caso essi sarebbero in collisione con altri dritti più gagliardi; sembra non esser possibile determinare *scientificamente* altre leggi generali in questa opera, per sè assai ristretta ed elementare. Basti l'avere stabilito per base delle leggi morali che:

1° come sta in mano dell'usurpatore la autorità sociale di ordine civico, così in mano del pretendente la autorità di ordine politico.

2° come niuna autorità può usare anche in favore della giustizia mezzi rovinosi; non può il pretendente nè comandare tentativi gravemente pericolosi ai privati, nè permetterne di quelli che pongano in rovina la società, della quale egli dee, per general dovere, volere e *fare il bene* (435).

(*) La persona può essere identica *fisicamente* e diversa *moralmente* o *politicamente* ec. Vedremo fra poco la importanza di questa osservazione.

3° per conseguenza i diversi individui della società possono essere obbligati a regolarsi diversamente riguardo ai contendenti, secondo i maggiori o minori legami da cui sono stretti all'uno o all'altro ordine. Così p. e. nel padre di famiglia più dipendente dall'ordine civico potrà riuscir biasimevole in favor del pretendente ciò che il militare scapolo più legato all'ordine politico e alla persona del sovrano, tenterà lodevolmente.

4° Sarà lecito il giuramento che lega il suddito alla fedeltà puramente civica, illecito quello che lo stringe a sostener la invasione (LXXXIII).

### Articolo II.

#### *Andamento progressivo del governo di fatto.*

673

Genesi e progresso del governo di fatto: osservazioni generali

Ma queste leggi riguardano un governo *stabilito*, e stabilito per *violenza*, chè questo sogliamo intendere per governo *di fatto*: ognun vede doversi distinguere questa *fase* politica sì dal termine che la precede sì da quel che la siegue. Per ispiegarmi osservo che ogni essere creato, così morale come fisico, che non si formi per creazione, ma *nasca* nell'universo creato, e tenda a qualche *fine* inteso dal Creatore (6) dee necessariamente sbocciare da un essere precedente, epperò aver questi tre stati di *incominciamento* di *progresso* di *compimento*. L'*incominciamento* consiste nel distruggere quello essere precedente, il *progredire* nel rivestirsi di qualche principio di essere epperò di qualche prima operazione sua propria, il compirsi nel giungere all'ultimo termine dell'*essere,* destinato alla propria specie: nel qual termine incomincia poi la compiuta operazione specifica, colla quale egli si porta ad eseguire i disegni della Mente creatrice. Così per

esempio nell'ordine fisico *incominciamento* della pianta è il macerarsi del seme, *progresso* è lo svilupparsi del germoglio, *compimento* è quel giugnere, che fa, a possedere tutta la sua specifica mole e fecondità ec.; così nell'ordine morale, il dominio, p. e. del compratore *cominciò* col cessare nel venditore la volontà di ritenere, *progredì* coi varî passi fatti da entrambi per convenire (come *speranze promesse condizioni* ec.) *si compì* nella ultima tradizione o stipulazione. In tal movimento progressivo si vede che la transizione partecipa sempre dei due termini nè può mai presentare un carattere unico e risoluto. Soltanto possiamo distinguerne i caratteri successivi paragonandone gli stati diversi in varî punti del lor progredire presi a distanza notabile. Quindi è che il cominciamento non può veramente prendere il nome dell'essere che poi succederà, ma si riguarda *naturalmente* come pura alterazione e deformazione dell'essere che precedea, il quale colla sua forza conservatrice (272) resiste alla alterazione. *Naturalmente* dissi; perchè se l'*arte* miri ad ottenere colla distruzione del primo essere la esistenza del secondo, essa, che non curava il primo, non tiene conto se non del secondo. Così un seme che si maceri a caso gittato nel sudiciume passa per *immondezza;* ma se si macera nel terreno ad arte gittatovi dal coltivatore si guarda qual *principio* della pianta futura: se una pennellata sfugga sopra una carta pulita, si dice che questa è *macchiata;* se diasi ad arte, si è cominciato la pittura.

674 Loro applicazione: Una sedizione non è governo *di fatto*

Applichiamo queste idee al governo, e vedremo che ogni mutazione dee cominciare con qualche alterazione sociale, alla quale il principio conservativo (la autorità) resiste *onninamente* (429). In tali circostanze la cagione alterante è ancora un principio totalmente straniero anzi nemico al-

l'essere sociale; onde lo sforzo di tutto il corpo morale tende *naturalmente* (vale a dire ogni cittadino è obbligato) ad opporsi. In tale stato non si può dire che esista un *governo di fatto:* esiste un tumulto, una congiura, una oppressione, un assassinio: nè però a questa prima epoca può applicarsi quanto abbiam detto intorno al governo di fatto.

675

Il governo *di fatto* si prepara nelle menti, in seno al precedente

Ma se la resistenza sociale non distrugge la forza *alteratrice* della società (*) ella si insinuerà a poco a poco (e forse appunto non può essere distrutta perchè già inviscerata) onde incomincerà a divenire principio costitutivo di una società diversa le cui forme non ancor si coloriscono al di fuori, ma già sono disegnate nello *spirito pubblico,* e vi preparano una nuova società (**). In tali circostanze un tumulto, una catastrofe, una sconfitta determina repentinamente lo scoppio, e la società novella di cui la antica era pregna comparisce repentinamente sotto le forme illegittime di *governo di fatto: governo*, perchè veramente ella già tiene in mano i destini futuri; *illegittimo*, perchè ne ha fatto il conquisto colla

(*) N. B. *Alterare una società* può avere due sensi uno *fisico* l'altro *morale*. Una società viene *fisicamente* alterata ogni qualvolta vi si insinua un principio di mutazione straniero alla sua natura; viene alterata *moralmente* quando se ne corrompono i costumi: questa corruzione è sempre un male; ma la prima può essere un bene se correggesse legittimamente dei vizii della società precedente.

(**) Di ciò non si avveggono certi politici materiali che si immaginano per essi la rivoluzione di Francia essere incominciata cogli stati generali, o il protestantismo colla ribellion di Lutero. È oggimai inutile il dire (chè tanti il ripetono) la rivoluzione esser parto del filosofismo, questa della protesta luterana preparata da Vicleffo e da Huss; e così di mano in mano.

forza, non ottenutolo col diritto: la mano ha soggiogato l'esterno, l'interesse ha piegate le volontà, non la verità dei titoli piegate le intelligenze nel che consiste il governo del dritto (343).

676 Tendenza del fatto a legittimarsi

Ma un tale stato di società è violento, giacchè nell'ordine di natura la autorità tende *naturalmente* a collegarsi colla superiorità *di fatto* (470); e la superiorità di fatto essendo nel caso nostro fondata sopra un accordo delle intelligenze (675) già contiene un certo *embrione* di dritto in quel *vero* o *apparenza di vero* che le riunisce; e da questo *principio di essere* nasce un principio di tendenza conservatrice (272), colla quale egli farà ogni sforzo per abbarbicarsi col *dritto* in quel trono ove lo innestò la forza delle armi e dell'interesse. Or qui sogliono domandare i pubblicisti: giungerà egli mai tempo in cui la violenza ottenga prescrizione? Che possa ottenersi prescrizione dalla buona fede di un possessore che con qualche apparenza di titoli dormì lunga pezza tranquillo nel godimento di quei dominî a cui un possessore indolente o impotente parea aver rinunziato per sempre, questo si intende, giacchè la quiete sociale lo domanda, senza compromettere la onestà. Ma che possa ottenersi un dritto di prescrizione colla violenza, conscia a sè stessa del suo fallire, e ottenersi perchè si ostina nel suo fallire: non è egli questo un incoraggire il delitto, anzi il più scellerato dei delitti fra quelli contrarî a dritto puramente umano?

677 Si cerca se in politica abbia luogo la prescrizione

Sarebbe per fermo cosa desiderabile che mai il delitto patente non giugnesse a possesso tranquillo, e così vuol giustizia nelle società e negli individui subordinati; fra i quali una *forza suprema* congiungendosi colla autorità (dritto *ordinatore della società*) le pone in mano un potere irresistibile. In tale stato sarebbe una solenne ingiustizia promuovere il disordine, dan-

dola vinta a lunghe frodi a delitti ostinati appunto per loro perfidiare ostinato. Eppure se ben si riflette anche qui vi sono dei casi nei quali la pubblica protezione abbandona *di fatto* l'innocente dopo un certo termine di tempo, per la impossibilità di tenere il tutto in una sospensione eterna, e per la supposizione che il silenzio di lungo tempo è un indizio di aver rinunziato colla speranza anche il dominio o il dritto, e la lunga inoperosità un indizio della impotenza riconosciuta.

Quanto più sarà da ammettersi un tal tempo di prescrizione tranquillante in materia di dritto politico ove il non legittimare giammai la violenza felice diverrebbe una *ingiusta ostinazione* della Giustizia? *ostinazione* perchè sarebbe *costanza contro ragione* (298); *ingiusta* perchè colliderebbe il dritto maggiore in confronto del minore. Proviamolo.

678

Una specie di prescrizione può darsi in favore della società

Nelle liti dei privati è costanza ragionevole il non darla vinta al delitto, benchè felice e ostinato, perchè sempre la pubblica autorità può in qualche modo restituire in pristino il dritto offeso. Ma trattandosi di dritto politico, la storia e la natura dell'uomo ci dimostrano che in molti casi *la forza* congiunta *colla arte* può giugnere a segno da superare perpetuamente ogni renitenza della legittimità debole ed incapace. La forza maneggiando timori e speranze, l'arte dando loro una vernice di dritto agli occhi del volgo e degli interessati, riduce la innocenza ad una impossibilità morale di ripristinare le proprie forze. Pretendere che una società debba durarla in uno *stato violento* perpetuo *per legge di natura*, egli è un dire che la legge di *natura è violenta*, il che ripugna; ed imputa alla natura una *costanza a voler* conseguire l'*impossibile*, nel che consiste la ostinazione.

Al più potrebbe dirsi che la società sarà giu-

stificata nel cedere, ma non l'usurpatore nel rimanere al governo politico. E in verità parmi la società poter giugnere assai prima di lui alla prescrizione in favore dello stato politico novello. Imperocchè i dritti politici, *mezzi* destinati a difendere una persona nel possesso della autorità, non possono mai tendere a distruggere la autorità (giacchè i *mezzi* renderebbero impossibile il possesso della autorità, loro fine); or la autorità verrebbe distrutta se si distruggesse l'ordine sociale, il quale è scopo della autorità (484) giacchè ogni facoltà cessa se ne cessa lo scopo (23 seg.) Dunque quando la difesa dei dritti politici giugnesse a distruggere l'ordine sociale cesserebbe nella società l'obbligo di tal difesa. L'argomento par rigorosamente concludente *supposto,* che in alcune circostanze la fermezza nel sostenere certi dritti politici sia rovinosa all'ordine sociale. Ma questa ipotesi è ella vera?

679
**Altrimenti si ammetterebbe un disordine perpetuo**

Non solo vera ma ella parmi evidente. Tutti gli ordini sociali son in necessaria dipendenza reciproca (come ogni sistema dell'organismo animale, nervoso vascolare muscolare ec.) giacchè formano un sol tutto; or nel governo *di fatto* questa dipendenza è rotta; dunque il governo di fatto è uno stato di disordine, il quale a lungo andare dee rovinare la società. Deducete dal pratico la dimostrazione e vedrete non meno evidente la verità proposta: considerate che cosa è una società divisa in partiti, l'uno *legittimista* l'altro *contrario* un terzo *medio* e mille altri *intermedi* in cui ogni testa ogni coscienza ogni interesse dee crearsi un *dritto:* consideratene i principî di condotta, le avversioni di affetto, i sospetti i rancori eterni il ristagno della buona fede del credito pubblico ec.... E questo stato supponetelo perpetuo, conservato dall'urto insuperabile di *una forza* e di *un dritto* amendue per ipotesi inalte-

rabili: e ditemi se per una tal società vi può più esser pace, e felicità?

680
E prevarrebbe un dritto men forte ad uno più forte

Dal che voi vedete scendere per conseguenza quella proposizione che io pocanzi promisi dimostrarvi = il non ammettere prescrizione nei dritti di autorità sociale sarebbe una *INGIUSTA ostinazione* della giustizia =. *Ingiusta* io dico, perchè codesta giustizia pretenderebbe mantenere perpetuamente una società in istato deplorabile per non privar del suo dritto un individuo, che ne ha perduto irreparabilmente l'uso. E di quale dritto? del dritto di farsi, senza averne le forze, autore della di lei felicità a cui la società ha un dritto inalienabile, giacchè costituisce la essenza stessa della società, la quale non è se non *cospirazione AL BEN COMUNE*. Di grazia, ponderate bene che cosa direbbe il pretendente alla società se avesse dritto ad averla sì ostinatamente fedele: « Io ho dritto a fare la vostra felicità, ma non ne ho la forza; voi avete dritto ad essere felici, ma da me non potete sperarlo; rinunziate alla vostra felicità per conservare a me il dritto di farvi felici ». Che ragionare sarebbe codesto? o piuttosto che sragionare!

681
Il momento di tal prescrizione è quello della impossibilità del riordinamento

Concludo che quando il ritorno dell'ordine antico è divenuto impossibile, non solo i sudditi cessano dai lor doveri politici verso l'antico principe, ma questo stesso è obbligato a rinunziare, in vantaggio della società che perirebbe, all'uso dei proprî dritti politici. Vero è che, essendo questa *impossibilità* un futuro incerto, la estimazione morale potrà esserne varia; ma verrà senza fallo un giorno in cui la prudenza ancor la più guardinga si dirà sicura nel giudicarne; onde *per lo meno* allora la prescrizione politica sarà indubitata.

682
Come possa legittimarsi la usurpazione

Ricordiamcene per altro, questa prescrizione è in favore della società; ma l'usurpatore non giungerà mai ad avere giusto possesso di quella au-

torità che Egli invase? — Il dritto a governare apparteneа al *pretendente*: se questi con *volontario* contratto glie lo cedesse e il dritto fosse alienabile (di che diremo altrove) l'usurpatore verrebbe ad ottenerne legittimo il possesso. Legittimo pur diverrebbe se la nazione abbandonata a se stessa per mancanza di legittimi governanti, gli conferisse legittimamente quella autorità di cui essa sarebbe divenuta ragionevolmente padrona. Legittimo finalmente, se una potenza superiore ne legittimasse la invasione; il che potrebbe accadere in certi piccioli stati che professano da altri maggiori una politica dipendenza, ed anche in certi trattati e confederazioni, come poi si mostrerà (Dissert. segg.). Ma se togliete codeste vie legittime, la sola prescrizione che milita in favore della società, ed è fondata principalmente sul *bisogno sociale* di stabilità, sulla *impotenza* del pretendente, sulla *forza* dell'usurpatore; questa prescrizione, io dico, non può produrre in costui vantaggio alcun dritto; giacchè la sua *forza* è, per ipotesi, usata da lui *contro ragione*, e la ragione violata produce *doveri* non *dritti*, rende inferiore non superiore.

683 Nei successori

Soltanto nei successori, non partecipi personalmente della ingiustizia sembra potersi legittimar il possesso, 1° per l'abbandono del pretendente, le cui speranze negli eredi scemando di giorno in giorno svaniranno al fine, e con esse la volontà di rivendicare i dritti, interamente: 2° pel bisogno sociale, potendo riuscire di grave danno ad una nazione un totale abbandono della autorità suprema esistente per la difficoltà di conciliare gli animi nella scelta e di nuovo governo e di nuovo governante. Ma anche qui dubbiam ripetere che determinare, senza intervento di legittima autorità, il giorno in cui si fa il passo dalla violenza al dritto, è tanto impossibile, quanto è im-

possibile determinar... il minuto in cui aggiorna o annotta. Quel punto dee giugnere, e giunto che sia sarà manifesto; ma la transizione è sì sfumata e insensibile, che niuno può fissarne il momento, se non la legittima autorità, che può *crearlo* pel dritto che ha di mantener l'ordine (346).

684 Caratteri della associazione legittimata

Giunto a questo punto si vede che il *governo-di-fatto legittimato* si veste del carattere di società or doverosa or naturale or anche volontaria: *volontaria* se fu legittimato dal consenso del popolo; *naturale* se dal tempo immemorabile e dalla successione delle generazioni; *doverosa* se da legittima autorità o da contratto legittimo col pretendente. Le leggi morali di tal formazione sociale dovranno dunque ripetersi da ciò che rispettivamente ne abbiamo spiegato: il determinare poi di qual natura sia il nuovo governo nella sua origine, cioè se volontario o naturale o doveroso è cosa storica, giacchè dipende dagli avvenimenti che gli hanno data una legittima esistenza.

## CAPO VI.

### *Gradi di subordinazione fra società diverse, ossia dritto ipotattico.*

#### ARTICOLO I.

#### *Osservazioni sulla natura di tale associazione.*

685 Necessità di trattare tal nuova materia

Abbiam parlato finora della formazione della società considerando soltanto *la forza* associante, che potrebbe dirsi il *nisus formativus* dell'ordine sociale. Ma il fatto della associazione e le leggi che ne risultano possono ricevere gran lume dalla considerazione del *soggetto* in cui essa esercita la sua influenza; onde è importante l'applicarci a tal considerazione. E tanto più importante quanto che

non conosco autore che vi abbia fatto quello studio teorico che la materia desidera; onde a ragione ebbe a dolersi il Romagnosi che le dottrine intorno al dritto municipale ancor sono oscure e mal fondate. Ma se un qualche abbaglio non mi ha tradito, parmi poter asserire che la oscurità e il vacillare di quelle dottrine non appartiene esclusivamente al dritto propriamente detto *municipale*, ma riguarda generalmente tutta la teoria del dritto di società *subordinate* che fanno parte di altra maggior società, ove cercano riunite un ben comune. Le leggi della loro *subordinazione* non sono state mai contemplate, che io sappia, con un occhio un po' metafisico; dal che è nata gran confusione di idee, e dottrine assai pericolose intorno alla formazione e alla dissoluzione delle società, intorno alla cittadinanza e alla forensità, intorno ai dritti civili e pubblici ec.

686 Problema da risolversi

Il fatto di cui dobbiam rendere ragione e spiegar le leggi è questo.=Ogni gran società è composta non solo di individui, ma anche di altre società minori (le diremo *consorzi*) le quali hanno dei dritti loro proprî; ma tali che spesso debbono sacrificarsi a pubblico vantaggio. Si domanda come nasca tal associazione, in quali relazioni si trovino le minori colla maggior società? e quali leggi si deducano dalla natura delle loro relazioni?= S'accorgerà tosto il lettore che in questo problema, considerato con tanta generalità, si includono i germi di molte dottrine speciali spettanti le grandi associazioni e civili e religiose; talchè non solo al dritto *pubblico* ma anche al *canonico* può dare maggior luce e consistenza la retta soluzione di tal problema.

687 Principî altrove stabiliti

Per proceder con ordine ricordiamoci dei principî altrove piantati. 1° Non possono due individui incontrarsi senza trovarsi in reciproca relazione di naturale amore, epperò cospiranti al ben

comune, vale a dire *associati* (314). 2° Questa universale associazione, quando per fini particolari (mezzi di felicità), viene ridotta a certi limiti, forma le leggi fondamentali della particolare società che ne risulta (442). 3° Ogni società ha il suo *essere* ed *unità* dal *fine* principio estrinseco, determinante la sua specie (24) e dalla *autorità* principio intrinseco, causa efficiente del suo operare (424). 4° Ogni società particolare intanto sussiste in quanto ha il suo fine particolare, la sua autorità, la sua operazione (442, e 446).

688 Ogni consorzio ha il suo *essere*, distinto dal comune

Con queste nozioni fondamentali il fatto che dappertutto osserviamo della subordinazione di varie società (che chiameremo (*) *associazione ipotattica*) ci presenta a prima vista una conseguenza notabile: se ogni *maggior società* è composta di *consorzi*, e se questi consorzi *sono* qualche cosa, ossia hanno *un essere;* questo *essere* è diverso dall'*essere* della maggiore, altrimenti non vi avrebbe alcuna differenza fra la società composta di *consorzi*, e la società composta di individui; eppure chi non vede altro essere una moltitudine di due mila uomini, altro una legione composta di 20 centurie? chi non vede altro essere un ammasso di carni nel macello, altro un corpo organizzato di un animale? Nelle centurie voi ravvisate una unità propria e una propria organizzazione, tendente bensì ad ottener viemmeglio il fine comune, ma formante a tal fine appunto, un sistema da sè. Nelle membra dell'ani-

(*) Non ci si imputi a colpa la novità del vocabolo: esso è necessario per determinare questa specie di relazioni sociali, giacchè la voce *subordinazione* si usa indistintamente per ogni dipendenza ordinata; l'aggiunto *sociale* non determinerebbe chiaramente il soggetto giacchè *subordinazione-sociale* esprime ugualmente la dipendenza delle società fra loro, e degli individui dalla società.

male oltre la forma e le forze, voi vedete una unità di *fine*, subordinato bensì al totale, ma, appunto per meglio cooperare al fine totale, concentrata in quel membro particolare. Per vantaggio di tutto l'animale l'occhio vede, il piè cammina, l'orecchio ode; ma non per questo l'occhio è piede, o il piede orecchio, o l'orecchio è l'animale: ogni membro ha il suo fine, il fine ne determina l'operare, l'operare ne necessita la organizzazione, la quale poi, animata e mossa dal principio vitale *uno*, eseguisce a bene di tutto l'animale la operazione sua propria. Dunque ogni consorzio ha un *essere* suo proprio.

689 Dunque dee aver fine autorità operazione *sua*

Ma il consorzio è *società* anche esso, e società particolare: dunque egli dee necessariamente aver un *fine*, contener una *autorità*, eseguire certe *operazioni* sue proprie secondo i principî 3° e 4° sopra enunciati (687): le quali cose se gli si togliessero egli cesserebbe di avere un essere particolare, e si trasfonderebbe nel solo essere comune. Così una famiglia che perdesse il suo nome le sue memorie i suoi dritti le sue affezioni il suo modo di pensare ec. diverrebbe un ammasso di cittadini nella città, o di uomini uguali nello stato di indipendenza. Ogni corporazione, ogni accademia, ogni società di negozio cesserebbe se ne cessasse il *fine* la propria *direzione*, la *operazione*. Siam dunque astretti o a non ravvisar consorzî o ad ammettervi autorità e fine e operazione particolare distinta dalla operazione sociale totale (LXXXIV).

690 Il sistema ipotattico è dalla natura. Prova *di fatto*

Domandiamo ora al fatto se questa divisione della società in consorzî sia naturale o positiva; esso ce la darà per naturale, giacchè quale è mai quella società un po' estesa che ha esistito senza suddivisioni? Potrà il consorzio avere una esistenza posteriore o anteriore alla società, giacchè talor accade che la divisione si forma nel-

l'intero, talora che l'intero si compone di elementi già divisi; e l'un modo e l'altro viene dalla natura adoprato così nel morale come nell'ordine fisico: ma una vasta società non organizzata in *corpi* diversi (in *consorzi*), questo non si vide giammai.

691
Prova di ragione

E che questo fatto nasca da necessità di natura ce lo mostra il discorso. Imperocchè ogni uomo ha dei bisogni individuali moltiplici ai quali egli cerca sussidio quando si associa (444) secondo il principio 2°; questo sussidio sociale deve esser ottenuto mediante il concorso dei socî diretti dalla autorità (305). Or è impossibile che tutti i socî abbiano volontà e capacità e luogo e tempo e opportunità da occuparsi per tutti, è impossibile che la mente limitata di un uomo qualunque, in cui risegga la autorità suprema, conosca (*) tutti i bisogni individuali: dunque per la materiale divisione di spazio tempo capacità ec. gli uomini debbono necessariamente aggrupparsi in varî consorzî quando la società è vasta; e per la limitata forza di mente e di corpo in chi tiene la autorità suprema, è necessità che ogni consorzio abbia della propria autorità particolare un particolar possessore, ed amministratore, che conoscer possa i bisogni individuali dei suoi, e applicarvi a sussidio le forze del consorzio.

692
Necessità di altre suddivisioni

Quindi apparisce essere necessità di natura la divisione organica delle grandi società in consorzî

(*) L'autorité civile n'a rien de mieux à faire qu'à se fier à la prudence des individus pour la conduite de leurs intérêts personnels, qu'ils entendront toujours mieux que le Magistrat. Mais le chef de famille doit continuellement suppléer à l'inexpérience (e potrebbe aggiungere anche a mille altri bisogni di ordine) de ceux qui sont soumis à ses soins. (Bentham Oeuvres T. 1, pag. 239. Usage de la puissance de l'éducation).

minori: e collo stesso raziocinio si potrà dimostrare che se i consorzî minori ancora contenessero tal numero di soci, che superasse coi bisogni da rimediare le forze di un solo provveditore, dovrebbero anche essi suddividersi in altri gruppi vieppiù decrescenti finchè si giunga ad un numero sì limitato che possano i suoi bisogni da una sola intelligenza totalmente conoscersi, e agevolmente provvedersi di quegli *esterni* sussidî a cui la società umana è destinata (305). *Esterni* io dissi, perchè gli interni venendoci direttamente dalla mano benefica del Creatore la cui intelligenza infinita tutto conosce, da Lui possono esattamente venir provveduti senza che gli bisognino aiutatori; epperò egli solo è autorità bastevole nell'ordine puramente interno.

693 Ciascun consorzio è società

A ciascuno di questi *consorzî* e *gruppi* subordinati, come voi ben vedete, dobbiamo applicare tutto ciò che della *società genericamente* abbiamo detto, giacchè ciascuno di essi è una, piccola sì, ma vera società. Ciascuno dunque ha il suo fine la autorità l'operare; ciascuno può essere or naturale, or volontario, or doveroso; ciascuno considerato da sè sarebbe indipendente naturalmente, ma nella società divenendo parte di un maggior tutto perde la indipendenza sua propria e partecipa alla libertà sociale... in somma ciascun *consorzio* è *società:* detto questo è detto tutto.

694 I. Legge ipotattica: la parte giovi al tutto il tutto alla parte

Fin qui abbiamo sviluppata la prima idea di associazione *ipotattica* (688) la cui natura può ormai esprimersi in forma di general principio dicendo che *ogni* GRANDE *associazione è composta, per necessità di natura, d'altre società minori.* Potrebbe taluno domandare che intendo per *grande* società, e qual numero si ricerchi a prendere tal titolo. Questa domanda parmi soddisfatta benchè indeterminatamente dalla prova recata di nostra proposizione: *grande* è quella società la cui am-

ministrazione supera le forze di una sola mente ordinatrice. Dal che scende una legge universale, principio di tutto il dritto ipotattico, nata dalla essenza di queste relazioni = *Ogni consorzio dee conservare la propria unità in modo da non perdere la unità del tutto; ed ogni società maggiore provvedere alla unità del tutto senza distruggere la unità dei consorzî* =. Mi par quasi inutile il dimostrar questa legge, tanto ella scende spontanea dal detto finora. Imperocchè è voler di natura (690-1) attestato dal fatto e dal discorso, che una società vasta sia composta di società minori; or il voler di natura impone obbligazione manifestandoci gli intenti del Creatore; dunque posta la associazione è contro natura e nel consorzio il separarsi dal tutto sociale e nel tutto l'annullar il consorzio, se pure alcuna causa di eccezione non intervenisse.

695
Questa legge suppone la associazione già formata

Niuno, spero, vorrà credermi sì stolido che io voglia *obbligare* con questa legge ogni società a farsi parte di altro maggior tutto, o a dividersi in varî consorzî: lasciamo alla *natura* ai *bisogni* al *dritto* (v. c. 2) l'incarico di associare i *consorzî* e formarne il *Tutto* sociale: *posta questa formazione*, noi diciamo che il dovere del *consorzio* è tendere alla unità del *Tutto*, il dovere del *Tutto* è non distruggere l'essere dei *consorzî* (*).

696
Per via o di composizione e di divisione o mista

Questo sistema ipotattico di associazioni può formarsi in varie maniere, potendo accadere ora che i consorzî adunatisi dieno l'essere con tal *fatto* alla società maggiore (il che suole accadere nella associazione *volontaria* prodotta dal bisogno): ora che la società maggiore dividendosi dia origine

(*) *Livellare*, e cancellare ogni antica memoria delle provincie, delle città, degli stati: ecco qual fu la smania dello spirito rivoluzionario ovunque allignò.

alle minori (il che suole accadere nelle società *doverose*, prodotte dal dritto prevalente, in cui la autorità suprema partecipa una parte dei suoi diritti agli ufficiali subordinati, e li destina capi di minori società): ora che si uniscano amendue queste forme di subordinazione, talchè un medesimo Tutto sociale si trovi composto e di un sistema ipotattico prodotto, dirò così per via di *divisione*, e di un altro sistema prodotto per via di *composizione*. E questo suole essere lo stato delle società derivate, in cui il governo, qual che egli sia, adopra per commodo della sua amministrazione un sistema di autorità subordinate reggenti dei consorzî artefatti; mentre la società si trova originariamente composta di altri consorzî ordinati da circostanze anteriori alla ultima divisione ipotattica.

697 Legame degli individui nelle varie forme ipotattiche

Questa osservazione è praticamente di molta importanza pei casi di nascimento e di cessazione di autorità. Nel nascere dell'ordine ipotattico se la associazione si forma per via di composizione, questa composizione può essere opera or degli individui or delle autorità particolari: se tutti gli individui hanno colla loro personal *volontà* o *dovere* o *necessità* formato il legame, è chiaro che sono obbligati dal loro fatto e a proporzione di esso. Ma se la unione è stata fatta per opera delle rispettive autorità (come accade p. e., nella resa di una città, nella confederazione di più provincie ec.) qual è il legame che obbliga gli individui a formar parte della maggior società? Ognun vede che sono astretti alla maggiore da quel legame stesso che li stringea colla minore: talchè se alla minore erano stretti da *volontario consenso* revocabile o dal dimorare nel territorio, potranno dalla maggiore separarsi separandosi dalla minore o emigrando dal suo territorio: se alla minore erano stretti da *dovere* di obbedienza, non potranno non

entrare nella maggiore qualora una tal consociazione venga legittimamente comandata. Insomma il vincolo che *lega* gli individui alla permanenza nel Tutto sociale è quel medesimo che li legava al consorzio, onde se dal Tutto si disciogliesse legittimamente la autorità del consorzio, gli individui rimarrebbero parimente disciolti.

Ma, di grazia, avvertite a non confondere il dovere di *permanenza* col dovere di *obbedienza*. Il dovere di permanenza nasce da un fatto concreto (442 597) e stringe per legame accidentale a vivere in relazione con certi individui determinati: ma il dovere di obbedienza nasce dalla essenza di società; epperò, *posto che pel fatto dovete* vivere in quel Tutto sociale, voi dovete obbedire alla suprema autorità da cui nasce l'ordine del Tutto; e dovete obbedirle per un dovere immediato, come a *principio* dell'ordine sociale, non già come a *partecipante* la autorità del consorzio. Il consorzio vi lega a restare, la natura vi obbliga ad obbedire.

Se poi la associazione venisse formata dal *Tutto* che si suddividesse per comodo della amministrazione, allora è chiaro che la dipendenza degli individui è primitivamente dal Tutto, derivativamente poi dai consorzi; onde sciolto il consorzio tornano a confondersi col tutto, e sono obbligati a rimanervi.

698
Legge di organizzazione sociale nel caso di scioglimento del Tutto

Da questa osservazione medesima nasce una altra legge importantissima per l'ordine sociale; ed è che se talora disciolgasi per un caso qualunque il Tutto sociale, tutte le autorità (tranne la suprema che cadde, e quelle da essa stabilite) rimangono in possesso e in dovere di provvedere all'ordine pubblico; nè entra già per questo ogni individuo in possesso della *naturale* indipendenza, come si diede a credere la delirante libertà demagogica. Non è questo il luogo di esaminare le

sue dottrine intorno alla decadenza della suprema autorità; giacchè senza codeste dottrine sappiamo d'altronde poter avvenire che cada una autorità suprema e lasci nella indipendenza i consorzî che da lei dipendeano. Or in tal caso quale è la legge dell'ordine sociale? Se la associazione ipotattica fosse *tutta* dipendente per ragion di divisione (696) dalla autorità caduta (come accadea nelle *masnade* del medio evo, che sussisteano solo pel loro capitano) allora certamente ogni individuo acquisterebbe se non una vera indipendenza certo almeno una reale uguaglianza *rispetto alla società disciolta* (prescindo ora da altri legami). Ma quando un Tutto sociale è composto di altre minori associazioni aventi la lor propria unità e fine e autorità ec., allora lo scioglimento di quel nodo supremo nulla altro produce se non abbassar di un grado il primato, ponendo in primo ordine quella autorità che teneva il secondo. Così se si sciogliesse p. e. la confederazione degli stati uniti di America, ogni provincia rimarrebbe col suo proprio governo, che allor sarebbe supremo: e se questo ancor cessasse sottentrerebbe nel primato il governo civico; e dopo la caduta di questo, il domestico o patriarcale, da cui la società grado per grado è progredita al supremo.

699
**Sua dimostrazione**

La ragion di tal legge mi pare evidente. Ogni *Tutto sociale* riunisce i consorzî ma non ne distrugge la *naturale* unità (688); sussiste dunque in essi il loro principio ordinante (autorità) cagione di essa unità; e sussiste in forza dell'associazione del consorzio (466), e non in forza della associazione totale; dunque se dura la associazione del consorzio, dopo la caduta del *Tutto sociale* e della *autorità-totale*, dura parimente la autorità che al consorzio dà unità e vigore. Dunque gli individui e i *gruppi* che lo compongono sono, come dianzi, legati da tutti quei doveri che stringono

al superiore il suddito. Talchè come è difficile ad accadere che negli ultimi suoi elementi si risolva il composto fisico, così è raro il caso che una società numerosa si disciolga in individui sgranellati e liberi.

700 Conseguenze della teoria ipotattica e sua importanza

Se questa dottrina meriterà la approvazione dei saggi, essi vi scorgeranno forse il germe di teoremi sociali, con cui si risolvono, in maniera diversa dalla finor adoprata, molti problemi politici. Così p. e., si vedrà il principio che determina nelle crisi sociali i dritti *politici*; giacchè sussistendo molte autorità secondarie esse sono naturalmente investite di tai dritti. Ed ecco perchè spesse volte questo dritto è caduto ai capi delle famiglie (di che il *patto sociale* mai non seppe spiegarci il *perchè*): perchè essendo quasi impossibile che una società politica si spiccioli in individui, la famiglia è la parte più elementare in cui la società (465) soglia disciogliersi; dunque i capi di famiglia sono i superiori naturali di una società disciolta e ne hanno il governo. Si vedrà come la natura tende a conservare l'ordine sociale anche dove non sono *collegi elettorali* e *camere* addossando alle autorità secondarie il dovere di ristabilire l'ordine legittimo. Si vedrà che quando in una (696) associazione ipotattica *mista* cessa il poter supremo, cessa con esso quella subordinata serie di poteri che da lui riceveano la forza e il dritto, ma non cessano quelli che la hanno dalla natura dei consorzi superstiti... Ma lasciamo a più periti il dedurre corollari e passiamo ad esaminare le relazioni delle parti nella associazione ipotattica.

Digitized by Google

### Articolo II.

*Leggi delle mutue relazioni fra le parti della associazione ipotattica.*

701 Prima legge di mutue relazioni: libertà privata

Applicando alle parti della associazione ipotattica e al loro tutto il primo principio di umanità *fa il bene altrui*, abbiam dedotta pocanzi dalla considerazione dell'*essere* di tal società la 1ª legge del suo operare (694) = giovi il Tutto alla parte, la parte al Tutto =; o in altra forma = la parte non si sciolga dalla unità del Tutto, il Tutto non assorbisca nella unità sua la unità della parte =. Diamo qualche sviluppamento a questa legge.

In che consiste e d'onde nasce la unità del consorzio? Nasce dalla necessità di sussidio e direzione immediata, e dalla impossibilità che una autorità estesa arrivi ai più minuti particolari: (691) consiste nella direzione data ai membri del consorzio verso il suo fine particolare da una autorità proporzionata. Se il Tutto dee custodire la autorità del consorzio, dee dunque operar in modo che questo possa ottener il suo fine speciale sotto la direzione della autorità sua particolare. L'operar di un *essere* non necessitato da causa alcuna dicesi *libertà* (617); 1ª perfezione dunque di associazione ipotattica è la *libertà* dei consorzi.

702 Seconda legge: subordinazione

Ma questa libertà non può mai esser totale; giacchè se il consorzio vuol partecipare al bene del tutto dee farsene parte; or ogni parte partecipa all'operar del tutto, epperò dipende dal tutto nell'operare; chi nell'operare è mosso da causa esterna, non è libero; dunque il consorzio quando opera come *parte* della maggior società partecipa sì alla *libertà* di lei, ma scema alcun chè della propria (619 VI). Nè questa è perdita giacchè, applicando al concreto, chi non vede il vantaggio che trae una società minore dal partecipare ad una

maggiore, se questa sia paga di averla sua parte nè pretenda ingoiarla? di quanti beni è scemo lo stato patriarcale rispetto al cittadino, questo rispetto al politico! Libertà lasciata dal Tutto alla parte, concorso volonteroso della parte nel comune operare, ecco un primo sviluppamento della legge fondamentale.

705
Terza legge per la collisione delle precedenti

Ma questo *dover* di concorso collide, come ognun vede, il *dritto* di libertà: potrebbe domandarsi quali ne sieno i limiti rispettivi? La risposta dipende da ciò che altrove diremo in generale circa le leggi sotto le quali ogni autorità imprime direzione al corpo sociale (721 seg.). Risponderemo qui soltanto con idee generali primieramente che la autorità comune dee muovere i *consorzî* al ben comune giacchè ella sola può manifestarlo potendo *sola* conoscerlo appieno. Ben veggo che il valor della mente non è sempre retaggio della persona che comanda: pure sostengo che *ordinariamente sola* essa conosce il bene sociale, 1° perchè essa *sola* ne ha il dovere che ve la obbliga, 2° perchè a lei *sola* mettono capo tutte le reazioni della società, 3° perchè molti beni sociali benchè abbiano un principio nella natura delle cose, pure non acquistano la ragione di ben sociale *compiutamente* se la autorità non vi appone il suo sigillo (346); perchè nella natura delle cose essi non avrebbero una esistenza precisa e determinata. Così è un bene il termine della *minorità*, ma la natura non ne determina il giorno; è un bene il *conio* nella moneta, ma la natura non ne disegna l'emblema e i carati; è un bene il culto *sociale* verso Dio, ma la natura non ne determina la liturgia. La suprema autorità ha dunque non solo il *dovere* e il *potere* di conoscere ciò che *precisamente* conviene alla natura delle relazioni sociali; ma anche il *dritto* di *precisare* ciò che la natura ha lasciato fluttuante. Essa sola adunque che conosce i proprî

divisamenti, può guidare al ben comune i consorzi. *Potrà dunque la autorità entrare nella direzione dei consorzi quando trattasi di drizzarli al ben comune* (*). Ecco la 3ª legge che determina i limiti della azione superiore sulla libertà del consorzio. E ne consiegue che, sebbene il supremo ordinatore non deve ingerirsi nella privata amministrazione, pure può aver dritto per quanto il bene generale lo richiede e di conoscerne le entrate e di esigerne delle imposizioni ec.: sebbene a lui non tocca, come pensò il Burlamacchi, farsi maestro dei dogmi e dei costumi, pure può influirvi affinchè non si pervertano: sebbene non dee provvedere a ciascuno i divertimenti opportuni, pure può vietarne i pericolosi pel pubblico. Insomma, l'autorità suprema conosce sola i bisogni del tutto, dunque può obbligar i consorzi a cooperarvi.

704 La autorità può limitare la libertà dei consorzi volgendoli al bene comune

Ma quando questi provvedimenti universali debbono applicarsi nell'interno del consorzio agli individui di cui esso è composto, questa applicazione individuale meglio può farsi da chi meglio conosce gli individui, e da chi più immediatamente li tocca. Or la autorità particolare meglio conosce e tocca i privati suoi dipendenti. Dunque 4ª legge: la azione del supremo ordinante sarà più efficace e soave se passerà negli inferiori per via delle autorità subordinate: or ella debbe essere quanto più può efficace e soave: dunque...... la conseguenza è chiara; ed è stata dedotta più o men adequata da tutte le colte nazioni, presso le quali il santuario domestico fu sempre (più o meno) riverito e *per sè* inviolabile: nel che consiste la libertà *domestica* (519 VI). E se una tal conseguenza non fu estesa a consorzi più vasti, ne vedremo la ragione a suo luogo.

705 Quarta legge: e derivando alle autorità speciali la influenza suprema

(*) Merita di esser letto in tal proposito il c. IV, del libro VIII dell'Esprit des loix.

7 la sua venerazione

Dal che una altra legge consiegue, cioè la obbligazione imposta alla autorità superiore di riverire se stessa (*) ancor nell'inferiore; perocchè 1° a parlar propriamente *una* è la autorità nell'universo, benchè da molte rappresentata, ed è la eterna Ragione (428): 2° la autorità inferiore è della superiore mezzo necessario, e naturale partecipazione; onde avvilire e indebolir la inferiore è avvilir e indebolir anche la superiore. Ed ecco perchè in ogni savia legislazione la podestà paterna è oggetto di rispetto alla cittadina, questa alla suprema: e gli individui che le sostengono rivestono un particolar carattere di dignità, a cui per comun bene dee rimirarsi nel riordinarne i trascorsi, salvando quanto si può il carattere anche nel punir la persona.

706

8 La autorità comune può intromettersi talora nei consorzi

Dissi pocanzi *per sè* inviolabile il santuario domestico, perocchè non sono rari i casi nei quali può *per ragioni accidentali* penetrare la Autorità comune nel cuore di un consorzio qualunque. A ben capirlo riflettasi che questo è bensì socialmente *uno*, ma la sua unità è *morale*, dipendente cioè dal *libero* operar degli individui, i quali abusando di lor libertà potrebbero romperne, benchè colpevolmente, i legami. Or la autorità suprema è obbligata a volerne il bene, a custodirne la unità, a impedirne il disordine (701): dunque, quando ella si avvede della rovina o del grave pericolo, *può aver dritto* di accorrerne al riparo.

707

Per impedirvi il disordine della particolare autorità

*Può averlo* dico, ma non sempre l'avrà: perocchè non ha egli ogni consorzio la autorità sua propria, e appunto perchè propria assai più soave ed efficace (705) a riparare al danno e al pericolo? Dunque se la privata autorità ordina con saviezza e vuole con efficacia, non è necessaria nè utile

(*) Persino della autorità divina sta scritto *cum magna reverentia disponis nos*. Sap. XII. 18.

la intervenzione della pubblica. Ma quanti sono i consorzi ove la autorità ordinatrice cade in mano or di stolidi or di furibondi, dei quali direbbe il sacro testo, sono leoni che mettono la loro società a soqquadro! (*) In questi egli è evidente che la suprema ragione *ordinatrice* non solo ha *dritto* ma *debito* di intervenire. Il negarlo sarebbe un dire che ella non è ordinatrice di tutta la società; non ne è la *conservatrice*; non ne è la *assicuratrice;* in somma sarebbe un toglierle e il dovere e il dritto di provvedere al ben comune.

708 Questo non è offeso della autorità speciale

= Ma in tal guisa la autorità del consorzio non sarà più *vera autorità,* il consorzio non sarà più *libero;* ma privo dell'essere suo proprio altro non sarà che una massa di individui chiusi in certi limiti dello spazio =. Anzi, in tal guisa la autorità del consorzio non potrà a meno di essere *vera autorità, pura autorità.* In fatti che cosa è *autorità?* È il *dritto di ordinare al bene* una società; dunque quanto meno va soggetta al disordine la ragione del superiore, tanto è più *vera* e più *schietta* in esso la autorità. Or questa legge ipotattica (che chiameremo di *correzione)* impedisce i disordini del superiore: subordinato dunque gli assicura più *schietta* e *vera* e *riverita* la autorità: più *schietta* perchè scevra da disordini: più *vera* perchè effetto di ragione, non di passione; più *riverita* perchè la *retta ragione,* natural partecipazione del lume celeste, si fa naturalmente riverire.

709 Nè della libertà del consorzio

= Almeno confessate esser perduta così la libertà del *consorzio,* giacchè più non si governa da sè =. No; anche questo *in gran parte* è falso e la falsità nasce dal confondere due cose assai

(*) Quasi leo in domo tuâ subvertens domesticos tuos.

diverse, *libertà di una società, e libertà di chi la governa :* la libertà di una società consiste nell'aver in sè la causa del proprio operare *conforme alla propria natura* (619, vi) : or la autorità superiore dee soltanto arrestare la inferiore nella azione *disordinatrice*, cioè contraria alla natura; dunque per questa parte nulla si scema alla libertà del consorzio. Anzi ella cresce, specialmente nei soci subordinati, ai quali la direzione della immediata *autorità* viene assicurata dalle aberrazioni della *miseria umana*. Infatti non sarebbero assai men liberi i figli di un padre bisbetico, se questo non avesse sopra di sè una autorità moderatrice dei suoi eccessi? La libertà di una società non consiste nella sfrenatezza di chi la governa , ma nella esenzione da impedimenti al retto governo di chi saggiamente presiede. Dunque, ripeto, la obbiezione *in gran parte* è falsa.

Che se il consorzio innestato nel Tutto sociale è *come consorzio* in qualche parte men libero (e l'accordammo noi stessi (704)) ciò avviene per due capi : o 1° per la direzione che riceve il consorzio dalla suprema autorità verso il ben comune del Tutto sociale ; e in questo caso lo scemamento della libertà privata è una giunta di perfezione, come sopra si disse (619, vi), e di libertà comune: o 2° per l'abuso del potere superiore, nel qual caso la diminuzione di libertà è una vera calamità un vero danno; ma questa calamità questo danno nasce non dal *sub*-ordinamento ; ma dal *dis*-ordinamento ( e nascerebbe uguale e forse peggiore se il disordine accadesse non esistendo potere supremo , nell'immediato , giacchè questo disordine più da vicino ferisce ). La subordinazione può dunque diminuire nel consorzio la libertà o in quanto lo fa servire al ben comune ; o in quanto può essere oppresso dalla comune autorità.

Ma quando prescindendo dalla *direzione comune* e dagli abusi si considera il *consorzio* nella società maggiore ridotto a tale, che esso riceve *liberamente* dalla speciale sua autorità tutti i prudenti indirizzi al suo fine particolare; e questa speciale autorità non riceve dalla totale altre influenze se non quelle che la impediscono dallo esorbitare e uscire dall'ordine di ragione nel particolar suo governo; allora per fermo la libertà del consorzio è somma, perchè non solo è regolato dalla sua propria autorità; ma questa non può dargli se non ragionevoli indirizzi, guidata che è da un principio superiore da cui il minor consorzio partecipa una perfezione maggiore, e la autorità subordinata maggior rettitudine.

710 Relazione fra la autorità minore e la maggiore

Dalle quali cose apparisce che ogni qual volta una minor società si fa parte di altra maggiore, il superiore immediato rimane libero bensì a farne il vero bene, ma sotto condizione 1° di non impedir con questo il ben comune che è bene ancor del consorzio, anzi cooperarvi: 2° di ricevere la correzione anche in ordine al bene particolare qualor egli lo trascuri: 3° di permettere per conseguenza un appello dalla propria alla superiore autorità: 4° epperò di non muovere senza il tacito o aperto consenso di questa alcuno di quei passi, il cui effetto, se deviasse dal ben comune, non potrebbe annullarsi dalla suprema autorità. Ed ecco perchè la pena di morte che appartiene nello stato patriarcale al padre, passa quasi naturalmente nella società civile, ove la autorità pubblica dee poter riparare anche gli eccessi di un padre: qual riparo avrebbe la morte? e chi può farne richiamo, poichè ne ebbe il colpo? 5° potrà la suprema autorità avocare a sè non solo queste cause ove il disordine è danno irreparabile, ma anche altre ove, se non irreparabile, potrebbe essere comune. Ed ecco perchè

a misura che le società procedono nel vero incivilimento, cioè nell'*ordine*, le autorità inferiori scemano di potere, essendo le cause più gravi (cause maggiori) avocate alla superiore autorità allorchè pel maggior intreccio delle relazioni sociali, i disordini del consorzio aver possono sull'ordine pubblico maggior influenza.

Tutte le sopraccennate limitazioni della autorità particolare, e tutti gli altri effetti della associazione ipotattica sono prodotti da quelle cause medesime da cui vien formata ogni associazione, cioè o da natura o da consenso o da dritto cogente (salve quelle condizioni ed eccezioni che può permettere la natura delle cause associanti). Talchè molte volte il consorzio sarà associato per forza di *natura* a società maggiore, e le leggi di associazione dovranno dedursi dalla natura del fatto e del *possesso* anteriore (611); altre volte da *libera volontà*, e allora potranno le parti contraenti determinar condizioni; altre volte da *dritto*, e la associazione seguirà la indole del dritto (621 seg. 638 e seg.).

711 Epilogo Cause di società ipotattica

Stringiamo or dunque in breve quanto abbiam detto sulla formazione e le leggi particolari della associazione ipotattica. Si dovea render ragione (686) del *fatto* di tal subordinazione: la ragione finale l'abbiam rinvenuta nella limitazione delle forze umane che la rende necessaria: la cagione efficiente la abbiam osservata in quelle cause medesime che formano ogni altra associazione.

712 Forme: composizione e divisione

Si domandava come nascano le relazioni ipotattiche; abbiam veduto che esse possono nascere or colle associazioni degli individui ovvero delle autorità del consorzio, or colla divisione e suddivisione dei grandi corpi sociali. Nell'associarsi degli individui obbligasi ogni individuo immediatamente a permanenza; l'associarsi delle autorità secondarie obbliga l'individuo mediatamente pel

vincolo che lo stringe al consorzio; la forza collegante nelle suddivisioni del Tutto sociale non è altra se non la autorità suprema, cessando la quale cessano i consorzî da lei stabiliti.

713
Relazioni

Si domandava quali relazioni nascano dalla associazione ipotattica; abbiam veduto che negli individui nasce il dovere di obbedienza alla suprema autorità, e il dritto di riceverne protezione contro i disordini della autorità subordinata. Nei consorzî nasce la relazione di parte col tutto; epperò il dovere di partecipare agli oneri, e il dritto di partecipare al bene comune. Nella società maggiore nasce la relazione di Tutto colla parte, epperò il dritto di valersene per comun vantaggio, e il dovere di tutelarne la esistenza e la felicità anche *parziale*.

714
Leggi

Si domandava quali leggi nascano da tali relazioni; e si è veduto 1° che la autorità particolare dee provvedere liberamente al bene del suo *consorzio:* 2° che ella dee ricevere dalla suprema e comunicare ai suoi dipendenti gli indirizzi pel ben comune: 3° che dee dalla suprema esser tornata allo ordine se talor ne disorbiti: 4° che sottentra al governo supremo quando questo venisse a mancare, affinchè non rimanga la società in preda alla anarchia.

Ognuno vede quanto influiscano queste leggi nell'arte di governare, e quanto è più retto un governo, quanto più soave, quanto più efficace, allorchè queste leggi vengono esattamente osservate: tanto è vero che l'ordine stabilito nella società è mezzo infallibile, come di unità e di efficacia così di felicità! (455 seg.). Ma non è luogo questo di farne la applicazione, giacchè noi parliamo soltanto della formazione sociale e di ciò che immediatamente ne risulta.

### Articolo IV.

*Epilogo di questa dissertazione.*

715 Necessità di un principio concreto di associazione

Stringasi in breve epilogo quanto abbiam detto sulla formazione della società. È dovere dell'uomo associato il cooperare al bene di quanti se gli congiunsero compagni; ma chi lo obbliga ad associarsi? Ve lo chiama natura. Sì; ma natura nol chiama a questi più che a quegli individui; non in queste più che in quelle relazioni. Eppure l'uomo vi si trova, e non di rado a suo malgrado: talchè se dovere nol vi stringesse, ne partirebbe tosto. Or d'onde nasce in lui tal dovere?

716 Dove si trovi

Esso può nascere or da fatto di natura che lo astrinse a vivere con chi egli non scelse, or da propria volontà che per interesse liberamente si stringe, or dall'altrui dritto che giustamente ve lo obbligò: or da più d'uno di questi principî, che insieme congiungono la loro attività a rendere più salda la unione.

717 Leggi ed autorità che ne derivano

Quel principio medesimo sotto la cui influenza formasi la società, ne detta le leggi, e ne determina la autorità: la natura come espressione della Volontà creatrice; la volontà umana per libera convenzione determinata dai bisogni dei contraenti; il dritto prevalente fondato su quei titoli per cui è superiore.

718 Superiorità per dritto di correzione

Questa superiorità di dritto nasce ancor fra uguali quando si trovano per qualsivoglia cagione a contatto, e nasce quando alcuno di essi uscendo dalle vie dell'ordine dee dagli altri esservi ricondotto; molto più poi la acquista colui che dal delitto venga offeso nei proprî diritti, potendo allora non solo ridurre il *delinquente* all'ordine, ma pretendere da lui *offensore* la riparazione.

719 Autorità di fatto

Accade talvolta che, in onta del dritto, venga formata una società colla forza: può ella star senza

governo? Nò: la sua autorità essenziale sarà allora amministrata dall' ingiusto possessore ; ma senza che questi abbia mai il dritto di possederla, nè la società il dovere di assicurarne a lui quel possesso, che, ottenuto *sol* colla forza, cade col cadere della forza medesima.

720 Società individuale società ipotetica

Le considerazioni riguardo al *principio associante* possono venire notabilmente chiarite dalla contemplazione del *soggetto associato:* giacchè altro è una società di individui, altro una associazione di società. La unità dei consorzî combinata colla unità sociale forma e il più bell'ordine delle società mentre esistono, e la sicurezza delle parti nelle società che si sciolgono.

Ecco in pochi tratti le parti principali della teoria colla quale abbiam procurato render ragione del nascimento di società particolari, e di chiarirne i principî essenziali. Passiamo ora a vedere le leggi della umana operazione nella società formata.

---

# NOTE

(LXXXI) Sì certamente: la dimostrazione è una delle più curiose che io mai mi abbia lette. L'A. incomincia collo stabilire *niun poter assoluto esser legittimo se non è infallibile*. Poi scorrendo per tutto l'universo e non trovandovi se non ragioni fallibili mette il suo lettore in una quasi disperazione di trovare un potere assoluto. Ma no; dopo lunga sospensione si ricorda che Dio è infallibile; dunque conclude la Ragion divina sola ha dritto al potere assoluto.

Se non che, qual pro di aver fatta questa grande scoperta? Dio, dice l'A. (da *vero* Cristiano come ei si professa) Dio non è mai sceso in terra a conversar cogli uomini (*): come dunque potranno gli uomini divenir infallibili partecipando alla ragione divina? *Nous allons essayer de résoudre la difficulté:* Egli si accinge alla difficile impresa di conquistare la *infallibilità*, e fa osservare a tal fine che « *la ragione* » *assoluta benchè non abiti in terra pure illumina* » *la terra*, e che sebbene *non vi sia in terra ragione* » *infallibile pure vi sono principî infallibili; tro-* » *vati i quali abbiam trovato il giudizio di Dio sui* » *destini della società, cioè un principio infallibile* » *di governo* ».

« Or questi principî esistono nella coscienza di ciascun individuo e in quella del genere umano. Dun- » que noi abbiam trovato il principio infallibile di » governo che trae a sè la autorità assoluta (**) ».

(*) La Raison divine (disent-ils) s'est révélée..... Rêve d'imagination..... (pag. 447) a parere del signor Cousin sarà dunque un *rêve d'imagination* il Verbum caro factum est et habitavit in nobis.

(**) Pag. 448, 449.

Si l'*abbiam trovato:* εὑρηχα! e grazie al signor Cousin niuno potrà più rinfacciare ai *Gallicani* di negar la *infallibilità:* noi che cercando pocanzi per l'universo col lanternin di Diogene non potevamo trovare *un solo infallibile* (1) ne abbiamo ormai tanti che più non vi troveremo *un solo fallibile*, giacchè *questi principî esistono nella coscienza di* CIASCUN INDIVIDUO.

Domanderete voi forse quali sono questi principî che rendono infallibile nel pensare e assoluto nel comandare. L'A. ne presenta una breve enumerazione in un compendio dei *dritti dell'uomo e del cittadino*,(di felice memoria) e vi mostra come la esistenza umana *non perdendosi come altre esistenze nella vita universale* (2) ha dritto ad essere rispettata e protetta dallo stato; che lo stato è obbligato a consecrar con una legge la libertà di pensare di *parlare* e di *pubblicare;* che farà bene di ammettere tutti a tutti gli alti impieghi (3) altrimenti si tarpano le ale ai grandi ingegni; che le offese personali debbono sempre punirsi *ugualmente* qualunque sia l'offensore o l'offeso; insomma vi pianta qui un seme di codice, rivelato a lui *per rivelazione indiretta ma profonda* dalla Ragione assoluta (4), nel quale se tutte le proposizioni non sono ugualmente *vere*, tutte almeno sono ugualmente *infallibili.*

Trovata così la infallibilità e il poter assoluto, voi ben vedete come il governo costituzionale può divenirne esclusivamente il padrone.Basta scrivere a lettere d'oro codesti principî sul frontispizio del codice, eccolo tosto infallibile ed assoluto: « il n'y a qu'à recueillir tous les principes rationnels... et à les inscrire en lettres d'or en tête de toute législation... Voilà ce qui fait la beauté de tout gouvernement con-

(1) Pag. 447.

(2) Questa *vita universale* debbe essere la sorella della *ragione universale*: certo, il casato è lo stesso.

(3) Non dice se anche le donne al bastone di Maresciallo.

(4) Nous l'avons trouvé dans la révélation indirecte mais profonde que la Raison absolue a faite à tout homme (pag. 449).

stituționnel! » (*) Come vedete il ritrovato è economico; tutta la spesa si riduce a un po' di *indoratura;* e la Convenzion nazionale che, per risparmiar un po' d'oro, scrisse i dritti dell'uomo sul suo codice a caratteri di sangue, perdette per un nonnulla, per una meschinissima spilorceria la infallibilità e il poter assoluto.

Due cose ancor vi restano da dimostrare perchè sia ormai evidente l'assunto del signor Cousin che *solo* il governo costituzionale rappresenta la ragione assoluta: dovrebbe cioè dimostrarsi 1. che niun altro governo può scrivere sui suoi codici codesti principi a lettere d'oro; 2. che nei governi costituzionali quando sono scritti son anche praticati.

La prima proposizione l'A. non ha pensato a dimostrarla, onde non posso soddisfare la curiosità del lettore. La seconda non solo non la dimostra, ma dimostra espressamente il contrario « Una costituzione, » dice, una *grande* costituzione (**) è il Vangelo dei » dritti sociali, epperò è superiore ad ogni potere uma» no. Ma badate: perchè sia tale bisogna proprio che » ella sia il simbolo della ragione assoluta: *il faut » qu'elle soit le simbole des principes mêmes de la » raison absolue.* Se non rappresenta che un giudi» zio della ragione individuale o *anche della univer» sale* ella non è che una finzione. Or niun poter umano » può essere perfetto interprete della ragione assoluta; » molti principî non sono passati in pratica, altri coi » costumi presenti sono impraticabili (***) ». Dunque... la conseguenza è chiara: dunque una *grande costituzione* non esiste, non può esistere nel secolo presente, non potrà darsi mai fra gli uomini interpreti inetti della Ragione assoluta. Infatti secondo lo stesso

(*) Ivi: vol. 2.

(**) N. B. quel *grande*: « une Constitution, une *grande* Constitution n'est pas moins que les principes fondamentaux de la sociabilité humaine ». Se la Costituzione fosse piccola o mezzana non basterebbe a rendere infallibile ed assoluto.

(***) Que de principes n'ont pas encore passé dans la pratique! Combien d'autres resteront dans l'état d'abstractions tant que les moeurs sociales n'auront pas changé! (pag. 451).

Cousin la constituzione inglese ha conservato molti privilegi e costumi barbari, la costituzione americana serba la schiavitù, la francese ha molte lacune, a pag. 450. Sebbene (sia detto a sua gloria) nella seguente pag. 451, ella è quasi completa e vi mancano *soltanto alcuni principî* (*), picciola bagattella come ognun vede.

Ecco in qual modo il nostro A. ha dimostrato che i governi costituzionali sono i primi in cui la ragione assoluta sia stata rappresentata con verità, e sono per conseguenza superiori ad ogni altro governo; giacchè in ogni altro governo comanda o la forza o la volontà, ma in questo comanda la ragione assoluta. Non si negherà, spero, che ella non sia una dimostrazione *curiosa;* ma io aggiungo inoltre che ella è poco filosofica, ed ecco perchè augurerei al Cousin che ella fosse piuttosto del Compilatore che dell'Autore di cui porta il nome. Per dimostrare anche questa asserzione, basta spogliar la dimostrazione cousiniana delle vesti teatrali in cui ella comparisce in quella sua grandiloquenza natia, e ridurla alla nudità di severa filosofia. Eccola ridotta in tal forma, e corredata di poche osservazioni, che dopo il tanto che si è detto in questa opera intorno alla natura della pubblica autorità speriamo essere sufficienti a dimostrarne la insussistenza.

1. Qu'est-ce que la souveraineté? c'est le droit (pag. 445).

2. Je n'ai droit qu'autant que j'ai la raison pour moi (p. 446).

3. La raison est donc le seul principe de la souveraineté (ivi).

(*) Forse non capirà il lettore come il Sig. Cousin sappia così esatto il *deficit* del codice costituzionale a paragone di quello della Ragione, mentre *niun* potere umano può essere perfetto interprete della ragione assoluta; eppure se non conosce *tutto* ciò che Ella insegna, sembra non poter conoscere ciò che ne manca nella costituzione. Ma ricordiamoci che *la ragione assoluta si manifesta a ciascuno con una rivelazione indiretta, ma profonda* e la difficoltà svanisce; il Sig. Cousin ha saputo penetrare in questo *profondo*, e trovar *nel pozzo la sapienza.*

Digitized by Google

4. Nulle raison (sur la terre) n'est infaillible (pagina 447.)

5. Donc nul pouvoir absolu n'est légitime (ivi).

6. Nous voilà conduits par la logique à la necessité d'un gouvernement modéré.

7. Mais tout gouvernement modéré contient un germe d'hostilités: et le pouvoir qu'on y oppose est faible aveugle ec. Il faut donc chercher une puissance supérieure (448).

8. La raison absolue est le seul médiateur (ivi).

9. Elle n'habite point ce monde, mais elle s'y manifeste.

10. Pour en découvrir les principes il ne faut qu' interroger la conscience de l'individu et celle du genre humain (ivi).

11. La raison humaine appuyée sur ces principes juge avec une absolue autorité (p. 449).

12. Une constitution n'est pas moins que la formule des principes fondamentaux de la sociabilité humaine (p. 449).

13. Le gouvernement costitutionnel est le gouvernemente même de la raison dont il a promulgué les principes (450). Ecco la conclusione.

Or esaminate questa serie di proposizioni voi la troverete vacillante perfin nella base, giacchè che cosa intende l'A. per poter *assoluto?* il potere tirannico di Hobbes? ma in tal caso come può asserire che il mondo è stato governato sempre da *tal* potere: *Pendant bien des siecles c'est un pouvoir absolu qui a gouverné les peuples?* (*) Intende un potere ossia *autorità* non divisa fra molti ma concentrata in un solo? ma in tal caso come ci parla del poter assoluto dei repubblicani di Rousseau? (**) Sarebbe certamente stato opportuno il dichiarar al principio che cosa intendea per poter *assoluto*, affine di chiarire la sua opinione.

In quanto a noi, noi dichiarerem francamente il parer nostro: se per *assoluto* si intende *poter di un solo*, diciamo che il *dritto di ordinare* in una società può essere or *assoluto* or no, può appartener or a uno

(*) Pag. 455. Leçon IX.
(**) Pag. 445. Leçon. VIII.

or a molti (524. seg). Se si intende *una autorità* che può comandare il disordine, diciamo che *niuna autorità* ha potere assoluto. Se si intende una *autorità* a cui i sudditi non possono resistere, diciamo che tutte le autorità hanno potere *assoluto* (747).

Passiamo avanti: la 1. proposizione è un errore: se *la sovranità* fosse *il dritto*, ogni dritto sarebbe *una sovranità*, epperò chiunque fosse in possesso di *un dritto*, sarebbe in possesso di *una sovranità*, sarebbe *sovrano*: sovrano il bifolco del suo aratro, sovrano il ciabattino delle scarpe che rappezza, sovrano il pezzente dei cenci che veste. Nò: la sovranità è *un* dritto ma non è *il* dritto. E qual dritto è la sovranità? è il dritto di ordinare a ben comune una società pubblica indipendente (502 seg.).

Dal che apparisce che equivoca è la terza proposizione: *la ragione è il solo principio di sovranità*. Essa può significare che chiunque non ha *il dritto di comandare* non è sovrano; ed è verissimo: può significare che un Sovrano, se talvolta erra, comandando per ben comune una cosa che tornerà in danno, non deve in ciò essere obbedito; ed è non solo falso ma rovinoso per la società, e contrario alle prime idee di *sovranità*, giacchè rende il superiore regolabile dalla moltitudine, mentre *per essenza* esso dee regolarla. E guai a quell'esercito ove tali dottrine allignassero! ogni soldato potrebbe e giudicare del suo generale e disobbedirlo.

La legittimità del potere dipende dunque non dalla *infallibilità* della mente regolatrice, ma dalla certezza del *dritto di comandare*: quando questo dritto è *certo* i sudditi debbono obbedire ovunque una autorità superiore *ugualmente certa* non lo collida. Falsa è dunque la 5. proposizione appoggiata sul supposto che la obbedienza nasca dalla infallibilità; e per conseguenza cade anche la 6. L'A. confonde qui l'esser *creduto* coll'essere *obbedito*; la fede non può darsi che al vero *certo*, ma l'obbedienza può accordarsi per ben comune anche a ciò che certamente è falso. La chiesa dunque che comanda di *credere* debbe essere *infallibile*; ma il governo politico che impone di operare esternamente, basta che abbia *certo il dritto* di comandare, giacchè con questo dritto egli

lega le volontà *creando il dovere* (346) (se pure il suo dritto non venisse in collisione con altro più eminente e gagliardo).

La 8. proposizione che pretende stabilire un *conciliatore* fra l'*autorità* e i *sudditi*, e la 10. che costituisce *conciliatori* i principî della coscienza, sono proposizioni su cui si appoggia una dottrina o assurda o anarchica; *assurda* se pretende che possono governarsi i popoli con principî generali e aforismi politici; *anarchica*, se pretende che il sovrano si metta a disputar col popolo per dedurre da questi aforismi le leggi e i comandi particolari, e che il popolo non debba obbedire se non è convinto.

La proposizione 11. è (mi si perdoni se il vero qui sembra una ingiuria) o *falsa* o *insipida* o *ridicola*; *ridicola* se dà la infallibilità ad ogni uomo dopo averla negata al genere umano; *insipida* se intende dirci che la ragione umana giudica bene quando non isbaglia; *falsa* se suppone che la mente non isbagli mai quando parte da qualche principio vero.

Le proposizioni 12 e 13, concludono degnamente questa serie dicendoci che una costituzione è *il governo* della ragione perchè *dice* di voler governare secondo ragione.

Che se vogliamo penetrare all'intimo nella mente dell'A. e interpretare quei lampi di vero che egli vedea ma che ha spiegato sì confusamente, parmi che egli abbia attribuito al governo Costituzionale, ciò che è proprio di ogni governo. Ogni governo è esercizio di autorità; l'*autorità* è un *dritto di ordinar* i soci al ben comune; *dritto* è un *potere secondo ragione*. Dunque la autorità è doppiamente secondo ragione: 1. nel suo principio *generico* che è il *dritto* ossia *potere secondo ragione*: 2. nella sua ragione *specifica finale* che è *ordinare*, atto della ragione. Se mancano (343 seg.) i *titoli* del dritto non vi è sovranità, perchè le intelligenze associate non sono vincolate; e in questo senso è vera la proposizione 2. dell'A. Se esiste la sovranità ma comanda *contro l'ordine* morale ella non *ordina*, dunque non esercita un atto di *autorità* (*dritto di ordinare*) e, *se il disordine morale sia evidente*, non deve essere obbedita. Ma quando una autorità *certa* comanda cosa *non evidentemente*

*contraria* all'ordine *morale*; allora ogni autorità è *assoluta*, perchè ripugna *in termini* una *autorità* cui si possa *ragionevolmente* resistere; giacchè questo sarebbe un *potere* SECONDO RAGIONE *muovere delle volontà*, *le quali* SECONDO RAGIONE *potrebbero non muoversi*.

Dunque il raziocinio metafisico dell'A., che si riduce in sostanza a dirci il governo Costituzionale è un governo *secondo ragione*, può applicarsi ad ogni altro governo.

Se egli volea mostrarci il suo assunto, dovea provarci che nel governo costituzionale o è più certa la legittimità, o è meglio osservato l'ordine morale. Ma finchè egli non ci dà questa dimostrazione ci permetta di riverire in tutti i governi *legittimi* una autorità *assoluta*, e in tutti i loro *giusti* ordinamenti un oracolo della ragione.

(LXXXII) Infatti il Romagnosi (Genesi del dr. penale § 408) dopo aver detto che *la qualità per cui il delitto può di fatto essere oggetto di pena consiste nella attitudine che egli ha di cedere alla pena* soggiugne che *se col minacciare ed infliggere pene ad esseri irragionevoli fosse possibile distornar i mali che da essi derivar ci possono*, *ciò sarebbe ragionevole*. Sembra dunque che veramente la *pena* secondo lui prescinda *totalmente* dal riordinamento morale; epperò che presentino una stessa *idea* la punizione che si dà all'uomo pel delitto, e quella con cui si distoglie il *bruto* dal replicare atti a noi nocivi. E tale infatti è la conseguenza della sua teorìa; giacchè secondo lui il dritto penale non è se non dritto di difesa; la difesa riguarda soltanto il bene di chi si difende; dunque il dritto penale riguarda soltanto il bene di colui che lo maneggia.

Or per poco che si consulti internamente il senso morale, ognun si avvede che il *bruto* non è capace di *gastigo* propriamente detto, benchè la pena che gli si infligge sia capacissima di difenderci dalle sue offese. Si batte il cane che ha lordata la stanza, si batte il gatto che ci ha addentato l'arrosto, perchè non tornino al vezzo altra volta; essi cedono e si divezzano; eppure il cane e il gatto sono agli occhi nostri tutt'altro che un reo alla berlina o un disertore alla vergata.

Dunque il *castigo* involge a giudizio del senso comune un principio morale per cui non è *pura* difesa. Replicherebbe forse il Romagnosi che egli ha ammesso un *elemento morale* nella colpa, la quale scemati i dritti del colpevole gli ha resa *applicabile la pena*. Ma appunto per questo egli dovea riconoscere un elemento morale ancor nella pena: giacchè se colla colpa egli perde dei dritti colla pena li ricupera; se colla colpa esce dall'ordine colla pena è invitato a tornarvi; se l'uscirne è il suo male morale, chi lo invita a tornarvi lo invita al suo bene morale.

Dunque l'intento della punizione non è pura difesa.

(LXXXIII) Questa nostra teorìa viene maravigliosamente confermata dalle disposizioni con cui il S. P. Pio VII, determinò nella invasione francese, e sostenne a fronte di replicate rimostranze, i doveri dei sudditi pontifici; e la prova ha anche maggior forza, se si riflette che egli era insieme il sommo Gerarca, e la guerra contro il Papa era guerra contro la religione; eppure tanto egli accorda al governo di fatto da vietare insurrezioni e complotti *perchè* recano danno e scandali!

« Non si può riguardare per lecito ai sudditi pon-
» tifici, si ecclesiastici che secolari, qualsivoglia atto
» tendente direttamente o indirettamente a coadjuvare
» una usurpazione così notoriamente ingiusta e sacri-
» lega, ed a stabilirne e consolidarne l'esercizio. Ne
» siegue pertanto:

« Primo: non esser lecito se mai venisse intimato
» dal governo intruso, di prestargli qualunque giura-
» mento di fedeltà, di ubbidienza, o di attaccamento
» espresso in termini illimitati, e comprensivi d'una
» fedeltà e approvazione positiva: perciocchè sareb-
» be un giuramento di complicità col nuovo governo
» della sacrilega usurpazione, tendendo a raffermarla,
» e in certo qual modo a legittimarla; un giuramento
» d'infedeltà e fellonia al suo legittimo sovrano op-
» ponendosi alle proteste ed ai reclami fatti dal Papa,
» per sè, e per la Chiesa, contro una sì notoria in-
» giustizia: un giuramento di grave scandalo, favo-
» rendo un fatto, che tornar non può se non in pe-
» riculum fidei, et in perniciem animarum; un giu-
» ramento pertanto per ogni verso ingiusto, iniquo,
» e sacrilego.

« Secondo: non essere nemmeno lecito accettare, e
» molto meno sollecitare impieghi e incombenze, che
» abbiano una tendenza più, o meno diretta a ricono-
» scere, a coadjuvare, a consolidare il nuovo Governo
» nell'esercizio dell'usurpata potestà; (corrisponden-
za aut. e compita dei Min. di S. Santità cogli agenti
del Governo Francese: Istruzione de' 22 mag. 1808.
Art. VII, VIII IX. Palermo 1809). Ivi stesso al
numero XII si permette che « i sudditi pontifici (qua-
» lora non possono esimersene senza grave pericolo
» o danno) prestino il giuramento nei seguenti ter-
» mini: Prometto, e giuro di non aver parte in qual-
» sivoglia congiura, complotto, o sedizione contro il
» Governo attuale; come pure di essergli sottomesso
» e ubbidiente in tutto ciò, che non sia contrario alle
» leggi di Dio, e della Chiesa ».

Questi saggi temperamenti sono tanto più degni di ponderazione, quanto che il sommo Pontefice non potendo mai nei paesi cattolici essere totalmente privo del governo *di fatto* nello spirituale, si trova sempre in possesso della primitiva base della autorità temporale nelle sue provincie (545). Ma anche in favore degli altri stati la S. Sede ha sempre osservata una condotta analoga, come può vedersi nella dichiarazione del regnante Pontefice, e nelle seguenti osservazioni della Quotidienne.

« Dans la matinée du 10 mai, le vicomte de Carreira plénipotentiaire de Portugal à Paris a été reçu en audience particulière par le Pape, et lui a remis une lettre de dona Maria qui l'accrédite auprès du saint-siége pour une mission spéciale. Telles sont les expressions dont se sert le journal officiel; elles suffisent pour démentir ce qui avait été dit de la réception d'un ambassadeur portugais qui viendrait définitivement résider à Rome. La vérité est que l'envoyé de dona Maria a été seulement chargé de porter des propositions pour les affaires religieuses de ce pays, pour sa réconciliation avec le saint-siége. Comme chef de l'Eglise le Pape a dû les entendre, et il est probable même qu'il aura lieu de les accueillir; mais comme souverain, il n'avait rien à désavouer de ses relations politiques avec le Roi don Miguel, et c'est inutilement que les feuilles révolutionnaires voudraient tirer

avantage de certe réception pour mettre la cour de Rome en contradiction avec elle même. Grégoire XVI a donné avec empressement à don Miguel l'hospitalité convenable à son malheur et à son rang; il a reconnu le titre que ce roi tient des lois portugaises et d'une assemblée nationale; et ce titre n'a pas cessé de lui être donné dans la feuille officielle, ainsi que dans toutes les cérémonies publiques. Que si plus tard des raisons d'état obligeaient le pape à traiter avec le gouvernement de fait, la déclaration générale qu'il publia en 1830 au sujet de ces gouvernements aurait d'avance ôté à cette reconnaissance toute signification injurieuse pour le droit: car dans les actes de la cour pontificale le droit fut toujours expressément réservé » (Quotidienne 2 juin 1841)

(LXXXIV) Non recherà meraviglia al leggitore se ci troviamo qui in diretta opposizione col *famoso* libro dei delitti e delle pene: opposti fummo nei principî; opposti dunque dobbiamo essere nelle conseguenze. Si, riusciragli gradito che accenniamo di volo alcuni degli errori contenuti nel § 39 ove egli sostiene che « funeste ed autorizzate ingiustizie furono appro» vate..., per aver considerato piuttosto la società come » una unione di famiglie che d'uomini ». Leggasi l'intero paragrafo e si faranno agevolmente le seguenti osservazioni.

1. Le ingiustizie nascono dal *considerare* le cose sotto falso aspetto: converrà dunque dire che la società non è composta di famiglie. Or chi avrà coraggio di pronunziare un tal paradosso?

2. « Nel caso che la società si componga di famiglie ella sarà una repubblica composta di monarchie...lo spirito monarchico si introdurrà a poco ec. » Tutto ciò è vero fino a un certo segno (chiamando monarchia anche una società non indipendente) e tradotto *in lingua volgare* vuol dire che quando il governo domestico avvezza l'uomo alla obbedienza, questa abitudine lo accompagnerà anche nell'ordine politico. Gran disgrazia a parer del Beccaria; ma che altri politici potrebbono riguardare come grande elogio.

3. « Se la società è composta di famiglie, su cento mila uomini vi saranno $^{80}/_{m}$ liberi e $^{20}/_{m}$ schiavi ». Se l'essere figlio o famiglio o moglie si appellasse

*schiavitù*, saria verissimo: ma vi ha gran divario fra obbedire da schiavo e obbedir da figlio (435).

4. « Quando la repubblica è d'uomini la famiglia non è una subordinazione di comando ma di contratto.... e i figli si assoggettano al capo di famiglia per parteciparne i vantaggi ». Questi sensi di amor figliale fanno onore *al cuor sensibile* dell'Autore: amar il padre *per parteciparne i beni!* questo muove proprio a tenerezza.

5. » L'amor del *bene di famiglia*, idolo vano, *insegna a ristringere* la beneficenza ad un picciol numero ». Questo *insegnamento a ristringere* ha diversi professori, e più che dall'*idolo vano* viene dettato dalla *borsa vuota*: nè parmi irragionevole che un possidente mediocre spenda principalmente per la sua famiglia. Ma chi ha abbondevoli entrate, colla liberalità domestica impara la liberalità pubblica, come al dir dell'A. *la domestica libertà* insegna *la libertà politica*.

Che il bene di famiglia non sia *idolo vano* lo abbiam mostrato abbastanza (689 seg ): ed è dottrina strana in un filosofo il dire che vi sia un *essere* che non abbia il suo bene; dottrina fiera e selvaggia in un uomo il dire che la famiglia non sia *un essere*. Ma tant'è: quà va poi sempre a finire ogni dottrina epicurea, a perdere ogni idea di umanità!

6. » A misura che i sentimenti nazionali si diminuiscono, si rinforzano i sentimenti di famiglia ». Eppure si è sempre creduto che i più interessati alla tutela dell'ordine pubblico fossero quelli che più amano la propria famiglia. In verità il Beccaria è nuovo nelle sue idee! a norma di tali principî, i corpi legislativi e amministrativi dovrebbero comporsi delle persone *nulla-tenenti*, dei *vagabondi*, dei *fuor usciti* i quali non avendo affezioni domestiche e interessi di famiglia saranno senza fallo *zelantissimi* pel pubblico bene. Certo « le viste della più parte dei legislatori furono in questa parte assai limitate ».— Questi pochi cenni mostrano quanto fossero più *universali* ed *umane* le viste del Marchese Beccaria.

Coll'abolizione dell'amor domestico, col distruggere il tempio di questo *idolo vano*, il sig. Marchese preparava le vie alle tante sette di ogni specie, che tendono ad inselvatichire la umanità incivilita, e a quella specialmente la quale ardì poc'anzi dichiarare che « La famiglia individuale debbe essere abolita, conciossiachè essa diparte gli affetti, rompe l'armonia della fratellanza la quale dee collegare gli uomini, ed è cagione di tutti i mali che possono gettarli nella ruina » (*).

(*) La scienza e la Fede Napoli 1841, 12 dicembre Dottrina della setta communistica egualitaria T. II, pag. 436. V. anche il Barruel Mémoires pour l'hist. du Jacob.

## LEGGI DELL'OPERARE NELLA SOCIETÀ GIÀ FORMATA.

### CAPO I.

#### *Considerazioni generali circa l'operare di società già formata.*

721 — L'operar sociale dee conformarsi coi divini disegni

Considerato il modo con cui Provvidenza altissima conduce l'uomo a vincolarsi in determinati legami di società con certuni dei suoi simili, e a dar in tal forma una attività reale alle universali leggi della naturale socialità, ed una concreta esistenza alla *società*: dobbiamo or vedere in qual modo questo nuovo *essere-reale* debba diportarsi per compiere i disegni di quella medesima Provvidenza ordinatrice; la quale certamente non potè adoprare tanta macchina e sì artificiosa senza aver un intento epperò senza imporre un dovere (112). Trovar il modo con cui tal *società* compirà i divini disegni (13 seg.) egli è, come ognun vede, trovare la idea del *fine*, la idea della *perfezione sociale*, o, come altri oggidì si esprimono, del *perfetto civile*.

722 — Dio volle colla società agevolar all'uomo il suo fine ultimo

Or qual fu, domando a me stesso, qual fu l'intento del Creatore nello stabilimento della società? Fu che gli individui scambievolmente si aiutassero a conseguire il loro bene; e dalla necessità appunto di tale aiuto vedemmo spuntare la prima idea di concreta associazione (326). La società dee dunque agevolare agli individui associati il conseguimento del loro *bene*, il quale su questa terra consiste (per quanto natura ne insegna) nel tendere per le vie dell'ordine al possedimento del Bene infinito (41). Il fine dunque della naturale

società concreta è agevolare agli individui queste *vie dell'ordine* determinate dal fine *necessario*, e dalla convenienza dei mezzi a questo fine.

723 Il fine ultimo è prima misura del retto operar sociale

Ed ecco come la idea di *fine ultimo* è anche nella società puramente umana il fonte della idea di *VERO bene sociale*: ecco perchè dicemmo essere inadequata o piuttosto equivoca e vaga la idea che ci dà il Romagnosi del fine della società e del ben pubblico (*), quando implora soltanto ai popoli *pace equità e sicurezza*. La *pace* è *tranquillità dell'ORDINE* (il letargo del disordine o il silenzio della oppressione non è *pace*): la *equità* è una *proporzione retta*; la *sicurezza* debbe essere per la *virtù* non pel delitto. Or l'*ordine* la *proporzione* la *virtù* sono nozioni relative al primo principio dell'uom morale (**), cioè al *fine necessario* a cui egli dee volgere ogni suo operare; e senza questa idea determinatrice rimangono voci vaghe, a cui ciascuno dà quel senso che vuole. Dunque il fine assegnato dal Romagnosi alla società è troppo vago ed equivoco: ed è cosa strana che un filosofo suo pari abbia creduto (***) di evitare in tal guisa appunto questo scoglio in cui va ad investire.

724 Ma il suo scopo immediato è nello esterno

Ma se la idea di fine ultimo è necessaria a determinare la operazione della società particolare, non dobbiamo però darci a credere che il fine *immediato* di tal società sia questo fine ultimo. Destinata a coordinare esseri composti di corpo e di anima (306), ella non può operar sulla parte spirituale se non in quanto lo spirito è connesso

(*) V. Lettera seconda al professore Valeri pagina 11, e nella introduzione *passim*.

(**) Ogni scienza *pratica* parte del *fine* come ogni teorica dai primi principi, come dimostra il Romagnosi medesimo.

(***) Introduz. § 70.

col corpo per un *natural* vincolo di commune unità: onde, a parlar propriamente, *la natura* è quella che opera sullo spirito mentre la società contiene fra uomini l'ordine esterno. Dunque la essenza stessa dell'uomo limita l'operar sociale allo esterno; epperò il fine sociale immediato è di ordine temporale ed esterno (*).

**725** **Subordinato al fine ultimo.**

Ma ciò non prova che il fine *ultimo* non debba influire nel retto giudizio del fine *immediato:* anzi appunto perchè materiale e temporale è il fine immediato, esso dee ricevere il suo carattere morale dal fine ultimo, non potendo nella materia e nel tempo intendersi alcun ordine morale senza idea di intelligenza ordinatrice, ai cui decreti debba servire anche la materia e il tempo (112). In simil guisa dell'arte del muratore che impiegasi tutta in pietra e cementi, mai non può pienamente retto formarsene il giudizio se non subordinandola all'arte dell'architetto che le prescrive il disegno.

**726** **La società è dunque un mezzo**

*Agevolare agli individui umani coll'ordine esterno il conseguimento di natural felicità:* ecco dunque il fine naturale di ogni particolar società *completa* (447) della quale parliamo ordinariamente, quando altro non ispieghiamo. Dal che si vede che la società è *mezzo* ad aiutar gli individui, non già *fine per sè* inteso dal Creatore. Quando dunque si dice che *il bene* DELLO INDIVIDUO *dee subordinarsi al bene sociale*, si parla di UN *individuo* contrapposto *agli altri*. E sarebbe opportunissimo il soggiugnere tosto: *e il bene sociale dee misurarsi dal bene che ridonda nel tutto degli individui;* affine di evitare le platoniche *utopie* di certi politici che formano del loro *Stato* un idolo, un Moloch divorantesi i suoi adoratori;

(*) V. Romagn. Gen si del dritto penale § 527.

e non badano a rendere sventurati i popoli purchè ottengano il bene *dello stato* (*).

727 Non esime l'individuo dal provvedere a sè

Or nell'ordine materiale come può la società agevolare all'uom morale il conseguimento della naturale sua felicità? pretenderem noi che ella debba somministrare all'individuo inerte il suo vitto e l'albergo? (**) Ciò sarebbe ingiusto o assurdo: imperocchè la società non ha altre braccia che quelle degli individui; se dunque pretendessimo che tutti si impiegassero per quell'uno inerte, sarebbe una violazione della naturale equità (406): se poi pretendessimo che tutti standosi ugualmente inerti e' fossero provveduti dalla società, sarebbe delirio di astrazione, essendo *la società l'astratto* che dovria provveder *al concreto*. Ogni individuo dee dunque provvedere a se medesimo secondo le proprie forze, o essere provveduto da altri individui secondo le leggi di universale benevolenza e di particolari relazioni. E la pubblica società qual parte ha in tal provvedimento? Far sì che sieno salvi a ciascuno i suoi dritti: ecco il primo dovere della Società, e con questo, anche solo, ella opera assai in favore di ciascuno; giacchè del rimanente l'uomo è *obbligato* ed *inclinato* a provvedere per sè. Ma se resistesse a tale inclinazione, se violasse tal dovere (258 seg.) sarebbe provvidenza saviissima che dalla scioperataggine sua venisse distolto, ed emendato.

728 Ma supplisce ove gli man-

Se non che vi ha certi individui a cui niuno provvede, e a cui mancano le forze per provve-

(*) V. in tal proposito Haller Restaur. de la Sci. polit.

(**) « L'État doit à tous les citoyens une subsi» stance assurée, la nourriture, le vêtement conve» nable, et un genre de vie qui ne soit point contraire » à la santé » (Esprit des loix L. 23, c. 29). Bagattella! quanta roba!

dersi da sè; vi ha certe opere a cui niun individuo nè pensa nè basta da sè, eppure al corpo sociale son necessarie, quali sarebbero p. e. l'*annona* la *truppa* ec. Qui dunque la *tutela* non basta, ci vuole la *attività* sociale che preveda e provveda; nè questo è un rendere i *tutti* servi di *un solo*; giacchè se tutti concorrono alle opere, tutti pure ne hanno il prò; e se non dall'una lo avran dall'altra, come concorrono all'una e non all'altra di tali operazioni. Giacchè per vero dire non accade giammai in una società sviluppata e compiuta che *tutti* si adoprino ad uno stesso *materiale* oggetto: la unità è nell'intento *finale*, ma nei *mezzi* vi è moltiplicità; e chi può assai nell'uno di essi è spesse volte inabile all'altro (748).

ea il potere col suddivider l'opera

Due sono dunque i modi con cui la società deve agevolare all'individuo nell'ordine esterno la natural sua felicità: *tutela* assicuratrice e *attività* cooperatrice; tutela al bene personale, attività pel bene pubblico.

Conseguenze. *Tutela e attività* della società per gli individui

*Dee la società?* ma non abbiam noi detto pocanzi che la società è un essere astratto? L'*operar sociale* esprime l'operar di una *moltitudine ridotta alla unità:* or la unità della moltitudine dipende da una astratta contemplazione della nostra mente; nè ci presenta un soggetto fisicamente individuato e capace di azione materiale. Dee dunque determinarsi chi sia il soggetto delle operazioni sociali; e il problema non è scabroso.

729

La autorità ne è il 1. principio di operazione

Non è possibile operare senza essere: chi non esiste non opera; e l'operare cammina sempre a proporzione della attualità dell'essere: Non può pingere chi non *è* pittore, e proporzionata al pingente è la pittura. Ma l'*essere pittore* non è semplicemente esistere, ma esistere con una determinata *abilità*, la quale renderà l'opera tanto più *di pittore*, quanto più *attivamente* influirà nel lavoro: onde se è valente il pittore e vi pone tutta

Digitized by Google

l'arte, il lavoro sarà perfetto; se è mediocre il pittore o disattento, la arte essendo scarsa sarà imperfetto il lavoro; se il pittore indispettito butta pennelli e tavolozze sulla tela, la tela non sarà *dipinta* ma lorda, perchè il fatto è dell'uomo indispettito, non dell'arte di pittura. Or come in costui l'esser *uomo* non è esser *pittore*, così per la moltitudine l'esistere non è *essere società*: affinchè ella sia società abbisogna di un principio *di unità* (424): quando ella opera *per* questo principio ella opera *socialmente*; e *tanto più socialmente* quanto più il suo operare nasce da tal principio. Ora il principio di unità sociale è la autorità (429); dunque per la autorità la società opera socialmente; e tanto è più sociale l'operare quanto è più *effetto della autorità*. Dunque determinando le leggi dell'operar sociale noi determiniamo come debba operare la *autorità* nel condurre la società.

730 Opera *realmente*, come principio di azione sociale, nella persona del superiore.

Se non che *autorità* e *società* sono pur tuttavia enti astratti, e noi abbisognamo di operar reale e concreto, epperò di soggetto individuale. Or la autorità in chi è individuale? nella persona o fisica o morale del superiore. Dunque nella persona del superiore è *realmente* (*) il principio della concreta operazione sociale, come è astrattamente nella *autorità*: e in esso la società acquista un operare interamente proprio deliberato e libero.

731 La moltitudine non ha operazione *una* nè *deliberata*

= E che, domanderà taluno, non ha dunque il volgo azione sua propria deliberata libera?= Se per volgo voi intendete ciascuno degli individui, certamente *le persone* del volgo hanno ciascuna un operare proprio deliberato e libero. Ma la *moltitudine* come può avere *una* operazione

(*) Tout acte d'une assembleé a dû commencer par être celui d'un seul individu (Bentham. Oeuvres T. I, pag. 380.

senza principio di *unità*? come *deliberazione* senza concentrare gli intelletti deliberanti sicchè ognun di essi vegga le ragioni di tutti gli altri? come *libertà* se il volgo è cieco e non conosce il ben proprio? (*) La moltitudine abbandonata da ogni principio di autorità non può dunque operare *socialmente*; e se talora sembra avere nell'operare una certa armonia, ciò avviene per uno di questi due principî: or perchè una autorità *fittizia*, un principio illegittimo di unità sociale muove segretamente o apertamente la cieca moltitudine, la quale tanto è più facile a domandarne o a riceverne il giogo, quanto sente più pressante il bisogno di operare: or perchè l'atto è sì conforme all'istinto naturale non solo del *discorso* ma ancor delle *passioni*, che tutto l'uomo è spinto dalla natura, la quale, essendo *una* in tutti, dà ai tutti unità.

732 Debbe esser mossa in tutto l'uomo. Idea di perfetto governo.

E questo secondo punto è di molto rilievo se vuolsi ben comprendere il *come* debba oprare la autorità: imperocchè esso ci spiega in che consiste l'arte del buon governare, e il pericolo e castigo del mal governare. *Governare* vuol dire muover gli uomini associati al ben comune: muovere gli *uomini* non vuol dire muovere dei macigni, al cui movimento basta la forza di leve e di argani; vuol dire muovere degli esseri *vegetanti senzienti ragionevoli*, nei quali la ragione è principio della operazione *specifica* epperò più rigorosamente *naturale;* il *vegetare* e il *sentire* sono atti dell'animale *in genere*, epperò *elementi in-*

(*) Così dicono non pure i suoi detrattori ma perfino i suoi adoratori, e nell'atto stesso di porgli la corona sul capo, nell'atto che dicono al loro idolo cieco *tu solus Dominus*, (V. Rousseau Contract social L. 2, c. 6) soggiungono, strana contraddizione, *oculos habet et non videt.* « Multitude aveugle... il ne voit pas ».

*formi* del naturale atto dell'uomo. L'uomo dunque vien mosso parlando a rigore da chi può muoverne la *attività-ragionevole*, cioè la volontà; ma se questo movimento non viene preparato dallo uomo *vegetante* e *senziente*, o almeno da esso accompagnato e confortato, il moversi dell' uomo sarà sempre men conforme alla natura, epperò stentato ed inperfetto, tranne in quei *rari* uomini sommi, in cui la sola ragione può tutto. Sarà dunque rettissimo l'uso della autorità quando non solo avrà per *obbietto* il bene comune, ma per *mezzo* adoprerà , oltre il *comando* che piega col dritto la volontà, anche il *convincimento* che lega l'intelletto, ed il *bene sensibile* che colle sue impressioni inclina al comun vantaggio tutto l'uomo inferiore. Dal che si vede che il nostro sistema non esclude il sistema *utilitario,* ma sol lo subordina alle idee di *giustizia* e di equità: talchè possiam far tesoro di tutte le belle teorie astratte del Romagnosi, di tutte le utili osservazioni e classificazioni materiali del Bentham senza rinunziare all'altro tesoro assai più prezioso del comun senso di onestà, e dello spiritualismo cristiano.

Se non che, pongasi mente che questo ultimo principio di movimento sociale per via di *interesse* e di sensibilità quando nello individuo prevale allo impulso ragionevcle , egli è in questo un disordine (147) , benchè l' arte politica sappia valersene a ben sociale. Or il disordine dello individuo (oltrecchè. è per sè stesso un male e dello individuo medesimo e della società della quale egli è membro) tende a propagarsi e a divenire un male sociale, specialmente quando viene quasi autenticato dalle leggi sociali (*). Dunque

(*) Così p. e. un governo che tenga quieto un popolo *soltanto* immergendolo nei divertimenti, ottiene una tranquillità momentanea; ma la compra col cor-

la perfezione del governo consiste nello usare bensì ambe le molle di *ragione* e di *interesse*; ma insieme applicare alla seconda tanti correttivi che ella rimanga inferiore alla prima e da quella dipendente (LXXV).

Ed ecco ciò che significano le voci *governare regolare dirigere* ec. Chi *regola* non volge immediatamente le proprie forze all'intento finale, ma le adopera a volgere colà le forze *altrui*, e secondo la natura di queste adopera i mezzi. Così se voglia adoprare a produrre un effetto le forze *elettriche* vi adoprerà dei conduttori metallici, se l'impulso dell'acqua le darà un pendlo proporzionato, se le forze di un animale o lo pungerà collo sprone o lo alletterà coll'esca. Regolar con mezzi proporzionati l'uso delle forze umane in modo che con tutta la energìa, senza urto scambievole, cospirino ad ottenere il bene particolare, subordinatamente al sommo bene: ecco in breve la idea del governo di un superiore sociale (*).

rompimento che porterà a suo tempo amari frutti: un governo che appoggi la fedeltà dei suoi ufficiali *unicamente* a vistosi stipendi, li rende venali epperò li dispone a vendersi al maggior offerente ec.

(*) Ha dunque ragione il Bentham allorchè dice: « l'unique objet du gouvernement doit être le plus grand bonheur possible de la communauté ». Ma quando soggiunge: « le bonheur d' un individu est d'autant plus grand que ses souffrances sont plus légeres et en petit nombre, et que ses jouissances sont plus grandes et en plus grand nombre »; egli pretende guidare una mandra di bruti e non già una società di uomini. Se volea parlarci di governo d'uomini dovea parlarci non solo di *piacere* e di *patimento*, ma ancora e in primo luogo di *ragione* e di *torto*; i quali sono sì distinti da *piacere e patimento*, che possiamo aver *piacere* di una *ingiustizia* riconoscendone il *torto* ma amandone il *bene sensibile* che per noi risulta.

733
Pericolo di governo ingiusto o imprudente

Or supponete che la autorità traviando non cerchi il ben comune, non muova la ragione, non inclini la sensibilità, che ne avverrà? ne avverrà che tutto un popolo strascinato dal pendìo di natura, sarà ritroso al comando, giacchè in ciascun individuo l'uomo tutto quanto riceverà tale spinta a disobbedire che l'impulso del comando sarà debole a comprimere tal empito. E di qui nasce talora, anche nelle più ordinate associazioni che alcune leggi mai non prendono vigore, altre dopo breve ora decadono: ma di ciò a suo luogo (1091).

In queste circostanze l'operare *istintivo* è nella *moltitudine* un operare cieco indeliberato, benchè in molti *individui* possa esser reo, e in tutti deliberato e libero. E come è *cieco* nella moltitudine ciò che è *deliberato* negli individui? La *moltitudine* ha in questo caso *unità* di azione senza concerto precedente, senza avvertenza presente, senza scopo preciso in futuro dell'operar *sociale*; ma ciascuno degli *individui* conosce il *perchè* del proprio operare, e per conseguenza ne è l'arbitro. Dal che ne siegue essere moralmente certo che, a lungo andare, un governo o ingiusto o imprudente troverà nel suo vizio il suo gastigo (*), essendo a lungo andare impossibile moralmente che una cieca moltitudine di individui resista agli impulsi della sensibil natura; ma non per questo sono innocenti gli individui che ben potrebbero moderarne la forza applicandovi i dettati di prudenza e di dovere; onde per giusta pena del loro cieco trasporto a secondare quegli irragionevoli impulsi, avviene poi che, ordinariamente parlando, essi trovano nell'anarchia il peggior dei flagelli, delusi da coloro

(*) A questa cagione di timore pei governanti ricorse il Fergusson per risolvere la intricata e pericolosa quistione della *reazione popolare* di cui parleremo altrove (1004 segg.)

che li sommuovono per tutt'altro fine che del pubblico bene.

734 Epilog.

Concludo 1° che l'operar *sociale* è quello che ha principio nella autorità parlante per bocca del superiore: 2° che questa dee spingere al comun bene l'uom tutto quanto con mezzi proporzionati alle sue naturali propensioni: 3° che il *ben comune* consiste nella conformità dell'operar sociale cogli intenti del Creatore: 4° che questi intenti divini debbono guidar al bene la società nelle relazioni di ordine *esterno*: 5° che la società ha dovere, e diritto nell'ordine esterno di aiutar l'individuo alla sua natural felicità e col sostenerlo nel conseguimento del bene privato proporzionato alle individuali sue forze, e collo associarlo agli altri nel cooperare a quei beni più universali che esigono forze più gagliarde.

735 Leggi fondamentali dell'operar della società

Or se questo è il *fine* dell'operar sociale voi vedete scorrerne due conseguenze: 1ª l'*operar* sociale sarà perfetto se otterrà questo fine; 2ª l'*essere* sociale sarà perfetto se porrà la società in istato di ottenerlo. Dal che si deducono le due leggi fondamentali dell'operar sociale: 1ª legge: *la società dee tendere* a produrre il *ben comune;* 2ª legge: *la società dee rendersi vieppiù capace di produrre il ben comune;* o in altri termini: 1° la società dee *render perfetta la propria operazione;* e affine di poter operare più perfettamente 2° dee *rendere perfetto il proprio essere.* Nel che voi ravvisate la legge universale di perfezione (14) applicata alla società, la cui perfezione nell'*essere* si misura dalla capacità di operare, la perfezione nell'*operare* dalla dritta tendenza al conseguire il fine: e il conseguimento ne forma la felicità il riposo (18 segg.).

736 Distinzione dell' operar *politico* dal *civico*

Queste due leggi fondamentali vi danno una idea, se non erro, limpida e razionale di due specie di operazione sociale fra loro diversissime

come è diverso il *mezzo* dal *fine*, cioè operar *politico* ossia *di ragion di stato*, e operar *civico* ossia di *ragion comune*, e vi mostra che questo è fine di quello. Quando la società conserva e perfeziona la propria unità ed efficacia (454 segg.) ella opera nell'ordine *politico*. Ma per qual fine procura ella la propria perfezione? *per poter* poi formare il bene degli individui associati (*). Quando questo *potere* ella lo mette in effetto, ella opera nell'ordine *civile*, al quale è diretto l'ordine politico. Ragionevolmente dunque osservava il Bentham non doversi estimare la felicità di una società dal più o meno di poteri politici che vi gode la moltitudine (del che certuni fan tanto conto!) ma dalla saviezza delle leggi civili e dalla retta amministrazione della giustizia: *ragionevolmente* dico, giacchè pel *fine* si stimano i *mezzi* (21). Nel che (sia detto ad onore del *senso comune*) il volgo suol giudicare più saggiamente di molti filosofi, e vive lietissimo senza *Carte* ed *Assemblee*, quando non gli manchi *pane* e *giustizia*.

717
Relazioni fra società diverse

Ma una società particolare non trovasi ordinariamente in una remota isola sconosciuta, epperò può aspettarsi nell'ordine temporale or bene or male da altre società che la circondano, e che possono da lei pure or bene or male ricevere. In tal relazione l'operar sociale ha egli qualche legge che ne determini la rettitudine? Se la società ha per fine immediato il bene temporale dei suoi individui, potendo questo bene or crescersi or menomarsi dalla azione scambievole delle società fra di loro, egli è chiaro che ogni società anche in codeste relazioni dee provvedere al bene temporale dei suoi, subordinandolo però sempre alle leggi della equità e della giu-

(*) Questa verità viene proposta anche dal Cousin nelle sue lezioni sulla storia della Filos. morale.

stizia, per cui dee cooperare anche al bene altrui (319).

Ed ecco un nuovo ordine di relazioni sociali in cui i *dritti* e i *doveri* hanno per termine una o più altre società esterne; le quali non avendo *in ragione del solo* ESSERE SOCIALE *astratto* verun dritto l'una sull'altra potranno vantare *in astratto* quella reciproca uguaglianza che consideranmo già negli individui (354).

739 General divisione dell'operare di società già formata

Anche di queste relazioni esamineremo a suo tempo le leggi; per ora basti l'averne dato un cenno per presentare sotto un sol punto di vista tutto, quanto egli è, il sociale operare in una società già formata, che abbiam ridotto all'operar *civile*, operar *politico*, operare *inter-nazionale*, di cui presenteremo un saggio teoretico in questa e nelle due dissertazioni seguenti. Incominciamo in questa dallo sviluppare le conseguenze incluse nella legge fondamentale del *civico* operare della società, o piuttosto del civico operare della autorità nella quale si *personifica* il deliberato operare di quella (730).

## CAPO II.

### *Del civico operar sociale. Materia modo e mezzi.*

### Articolo I°.

#### *Su qual materia opera.*

739. Dalla prima legge si deduce la materia del governo *civico*. *Tutela e perfezione*

Agevolare agli uomini coll'ordine esterno il conseguimento di naturale felicità (726) assicurando a ciascuno i suoi dritti (727) e crescendogli con social cooperazione i *mezzi* (728): ecco in breve il dovere sociale *civico* (736) di cui prendiamo qui a sviluppare le conseguenze. *Materia* e *condizioni* del *civico* operar sociale, ecco i due punti,

Digitized by Google

il cui sviluppamento comincerà a disegnarne il tutto.

La società dee *tutela* ai dritti degli individui: or quali sono i dritti dell'uomo? Dritto a *vivere* (379) ad *averne i mezzi* (399) ad adoprarli *liberamente* (402) o in altri termini dritti di *conservazione*, di *dominio*, di *indipendenza;* sono questi i dritti precipui che nell'uomo la società dee *proteggere*.

La società dee crescere la perfezione dell'individuo cooperandovi *positivamente* in quelle cose a cui le forze private non giungono: le forze dell'uomo sono di mente di volontà di corpo: dunque la società dovrà adoprare positivamente la sua attività nell'ampliare le forze *intellettuali morali* e *fisiche* dello individuo colla cooperazione sociale.

### Articolo II°.

### *Come opera in tal materia.*

140
Modo del suo operare: proporzione di giustizia

Ecco in breve la materia del *civico* operare che andremo or ora spiegando: ma prima interniamoci alquanto ad osservare *come* la società deve adoprarsi in tal lavorio.

La società, ente morale creato dalla nostra ragione, non ha forze reali e fisiche se non negli individui di cui ella è la unità (*). Quando dunque diciamo che la società *protegge* e *perfeziona* l'operare dell'individuo, noi diciamo in sostanza che ella adopera le forze di tutti per proteggere e perfezionare l'operar di ciascuno. Ma notate che le *forze*, di qualunque specie elle sieno, sono un capitale fruttifero, giacchè ogni forza *tende a*

(*) È degno di esser letto in tal proposito il Bentham t. II, pag. 189.

*produrre* un effetto; onde la società, che dispone delle forze di tutti gli individui associati, dispone in sostanza di un fondo formato a spese loro comuni epperò di un fondo comune. Or che cosa domanda la legge di ordine dedotta dal principio di universale astratta uguaglianza ridotta al concreto nelle disuguaglianze individuali? (355). Domanda che il *frutto* vada a chi impiega il *capitale* (357) onde individui *uguali* non divengano *disuguali*, individui *liberi* non divengano *servi* (435) faticando in pro d'altrui. Dunque la legge di ordine domanda alla società che ella disponga la cooperazione sociale in maniera da ripartirne il lavoro a proporzione del frutto, e vice versa il frutto a proporzion del lavoro. Sia dunque che ella chieda all'individuo l'opera o i beni o i dritti o checchè altro possa mai l'individuo in altrui vantaggio adoprare, ella non può chiedere se non per compensarnelo a proporzione (*).

La legge fondamentale del *civico* oporar sociale potrebbe dunque ridursi a questa = la società (e per essa la autorità) dee far sì che ciascuno cooperi a *difendere* e *crescere* il bene altrui senza sua perdita, anzi con vantaggio proporzionato alla

(*) Sebbene a dir vero la mia espressione non fu qui esatta mentre dissi che la società *chiede all' individuo*. Chi rende tutto ciò che riceve, ed anche più, non può dirsi che nulla *chieda;* ma solo che *ordina* ad un bene maggiore l'uso delle forze private, le quali, da chi non conosce o non cura il ben comune, verrebbero ordinate ad un bene minore. Così in una epoca ove la pubblica autorità avea minor forza, ogni barone dovea fabbricarsi una fortezza e levar una truppa per ottenere sicurezza; eppure la sicurezza ne era assai minore di quella che ora ottiene con nulla più che chiudere il suo portone, perchè veglia adesso con minor suo dispendio a comun sicurezza la pubblica protezione.

sua cooperazione =. Ma questa regola è ancora espressa in forma sì astratta, che appena accenna alla pratica: conviene abbassarla a poco a poco, e darle corpo: tentiamolo.

741 Tutela dei dritti *veri*

Se l'ordine sociale dee produrre il bene pubblico senza danno dei privati, dee salvar loro interissimi i loro diritti. Ma di grazia, quali sono i *veri* dritti dei privati? Sono quelli che dall'urto di dritti più gagliardi non vengono arrestati e sospesi (351): quelli, e quelli *soli* sono veri *poteri secondo ragione* di muovere le altrui volontà; i dritti collisi non sono se non un principio di tal potere, che non può giugnere allo atto, non può muovere le ragioni associate.

742 Secondo le leggi rigorose della collisione

La legge dunque di procacciare il comun bene *senza perdita del privato* potrà ridursi a questa = *determinar la quota del cooperare di ciascuno secondo la legge della collisione dei dritti* =. Or qual è questa legge fondamentale? 1° = Il dritto più gagliardo prevale al più debole (363): 2° più gagliardo è il dritto che riguarda un bene maggiore =. Or il bene della onestà è maggior della vita; il ben della vita maggiore della roba. Dunque, benchè *a parità di circostanze* il dritto di molti prevalga, mai potrà accadere che il dritto di molti alla roba escluda il dritto di pochi o anche di un solo alla onestà, o alla vita. Ma quando i dritti di *pochi* o di *uno* vengono in collisione coi dritti omogenei di *molti*, è evidente che l'*uno* e *i pochi* debbono cedere al dritto *dei molti*, almeno *in quanto* vengono da questo contrastati, rimanendo per tutto il di più in pieno vigore (362). Così quando il dritto del pubblico alle comunicazioni commerciali pretende il transito nel campo di un privato, cadendo la collisione da ambe le parti sul *sito*, il privato cede al comune il *sito*; ma il comune gli compensa la *rendita* perduta, giacchè quella *rendita* non cadea sotto la col-

lisione, non essendo necessaria alla pubblica strada.

743 Giustizia dei dritti eminenti segnati con tal legge

Le quali considerazioni possono far comprendere come i dritti *eminenti* per cui la società dispone dei privati, lungi dall'aver nulla di ingiusto, sono anzi una rigorosa applicazione dei principî di *ordine* di *giustizia* e di *equità*, vero bene dell'uomo, e però principio unico di sua felicità qui in terra (20). E questo punto parmi di molta importanza perocchè con una riprova analitica può rendere vieppiù evidente la legge, da noi qui stabilita, sinteticamente.

744 Dimostrazione della stessa legge col principio di utilità

Noi dalla natura della società abbiam dedotta questa legge in forza dei principî universali di giustizia; e abbiam concluso che ella dee formare la felicità sociale: ora diciam al rovescio = questa legge forma la felicità sociale; dunque ella debbe essere legge di naturale onestà =. Questa forma di argomentare va, per vero dire, soggetta a molti errori; giacchè *utile*, *felicità* ec. sono voci che possono da varî variamente interpretarsi ed applicarsi: ma, quando venga adoperata con *rette idee di felicità* a conferma della antecedente dimostrazione *a priori*, essa può aggiugnere gran forza alla persuasione. Vediamo dunque se questa legge forma veramente la felicità sociale.

È facile il vedere quanto giovi alla società la esatta applicazione del principio di *collisione-dei-dritti* nel determinare qual sia il ben pubblico: giacchè senza tal principio che cosa è il *ben-pubblico?* Ciò che piace a ciascuno: se amate divertirvi sarà divertimenti, se arricchire sarà il commercio, se conquistare sarà la guerra, se riposare sarà la pace ec.... e a nome ancor del *ben-pubblico* vedrete in Francia il terrorismo alzar patiboli e scannar innocenti, come vedeste già in Gerosolima la politica di Caifasso inchiodar l'Inno-

cenza sulla croce *per bene del popolo* (*). Dal che ne seguirà nella società 1° la rovina del debole del povero del meschino; giacchè la costoro querela è compressa dalla prepotenza a nome del *ben pubblico:* così il *ben pubblico* a Sparta trucidava gli Iloti, a Roma martirizzava i Cristiani, in Inghilterra opprimea gli Irlandesi.

2° Il timor di ciascuno; giacchè ogni pubblico provvedimento potrà domandar la rovina di qualcuno, ed ottenerla agevolmente. Or questa perpetua tema ed incertezza formano uno dei più tormentosi pungoli all'uomo onesto, e disgusta la miglior parte della società, gli amici della pace (**).

3° La intolleranza di leggi; giacchè la volontà umana che cede *anche in proprio danno* alle leggi dell'ordine, suo vero bene (353), resiste al disordine anche talora quando le tornerebbe in prò: così si videro molte volte degli equi protestanti detestar in Inghilterra la oppressione dei cattolici.

4° La loro inosservanza; chè a lungo andare ripugna all'uomo e molto più al magistrato la aperta ostinata ingiustizia.

5° Quindi il discredito della autorità, la sfrenatezza delle interpretazioni ed epicheje, l'arbitrio dei giudizi coi tanti mali che ne derivano.

745 Epilogo: l'uomo in società nulla sacrifica. La società non deroga al dritto naturale

Concludiamo pur dunque che il ben pubblico altro non è se non il più alto grado possibile della *giustizia* che protegge e della *equità* che promuove colle forze di tutti il bene di ciascuno. Che per conseguenza la Podestà ordinatrice a questo dee tener l'occhio nel disporre delle forze comuni, talchè niuno sacrifichi del proprio dritto

(*) Expedit unum hominem mori pro populo... ut non tota gens pereat.

(**) Questo punto è dilucidato dal Bentham ove parla della *attente trompée*. t. I, pag. 81 segg. ma al suo solito, sotto il falso lume del principio *utilitario*.

Digitized by Google

se non quel tanto che colliso dal dritto altrui, già non è più suo e però non è più sacrifizio. Così accadrà nella nostra teoria che 1° l'uomo sociale di nulla *realmente* sarà privo se non di quello a che più non ha dritto e che egli stesso *dovette voler lasciare* per proprio vantaggio giacchè *dee voler* la giustizia, suo *vero bene*. 2° Che la società ossia la autorità non avrà mai dritto di cangiare le naturali relazioni, ma solo di dichiararle autorevolmente: dichiararle cioè in modo che la sua dichiarazione serva di principio alla unità dell'operar sociale, giacchè la autorità è il principio di unità sociale.

Dal che può comprendersi in qual senso sogliam dire che la autorità *può trasferir il dominio*, *può sospendere i dritti* ec. Queste espressioni possono aver un senso eccessivo (*) per due parti: 1° nel supporre che la autorità possa cangiare i dritti a suo arbitrio; il che la renderebbe padrona di ogni legge ancor di natura: 2° nel supporre che la dichiarazione della autorità non abbia altra forza che la evidenza della verità dichiarata; il che la pareggerebbe ad ogni dottor privato. No: la dichiarazione autorevole deve essere fondata sul vero come la legge (V. diss. III) ma il suddito vi si dee conformare perchè la autorità è la Ordinatrice della società.

746 La autorità dee conformarsi all'ordine sì teorico che pratico

Con questi schiarimenti avendo applicato al *civico* operare l'universalissimo principio delle leggi sociali (314 319) *tendi al ben comune*, egli è facile applicarvi eziandio la legge fondamentale che dee guidar l'uomo nella scelta dei mezzi, giacchè determinato il fine i mezzi teorici e pra-

(*) Un esempio ce ne presenta il Say T. I, p. 154 in quelle parole di Luigi XIV. Les rois sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens ec.

tici sono determinati: se non che è da avvertire che i mezzi sono determinati nell'ordine obbiettivo ma possono essere subbiettivamente indeterminati perchè ignoti. Dovere civico della società è dunque il formarsi chiara idea dei mezzi dopo aver chiarito e determinato il fine.

I mezzi possono essere e teorici e pratici, giacchè dopo aver detto = il bene comune si otterrà per es. *col* prosperar il commercio *col* rettificar le idee ec. = ancora dovrà ricercarsi qual fia il *mezzo* pratico a sospinger gli uomini verso questi intenti secondarî, i quali sono anche essi *mezzi* rispetto al ben comune: i mezzi di ordine *teoretico* sono quelli che nascono dal material sistema della natura esteriore; i mezzi di ordine *pratico* sono quelli che nascono dalla indole della natura umana, la quale dee muoversi per opera della società a produrre il ben comune (*).

747 Ingiustizia di chi rinfaccia ad ogni monarchia l'*arbitrario*

La retta cognizione degli uni e degli altri, congiunta colla ferma volontà di ottenere il vero ben comune, costituisce eccellente lo operar *civico* della autorità. Essa dunque è ben lungi dal godere di quello assoluto arbitrio che i materialisti con Hobbes le attribuiscono (per cui certuni buttano in faccia ad ogni monarchia il vituperoso titolo di *arbitrario* di *assoluto*) giacchè è legata e dal *fine* e dall'ordine *teorico*, e dal *pratico:* essa dee rispettar tutti i dritti che dalle infinite collisioni sociali emergono intatti; dee nel proteggerli e favorirli dipendere dalle leggi con cui natura rese utili certi spedienti e certi altri nocivi; ad usar questi spedienti dee muovere l'uomo *secondò uomo,* vale a dire coll'allettamento dell'*interesse* e coi dritti della *ragione* (732): e questo dovere sì complicato lega

(*) Può vedersi in tal proposito il Romagnosi Introduzione; e più brevemente ma forse anche più chiaro nella Genesi del dritto pen. §§ 528 al 534.

il monarca sul trono come i poliarchi nel Consiglio. L'uno e gli altri vi ponno fallire *di fatto;* ma l'uno e gli altri vi sono astretti *nel dritto.* Di *fatto* dunque ogni poter supremo è assoluto sia di uno o di molti, giacchè se di *fatto* avesse alcun limite non sarebbe supremo; di *dritto* nessuno è assoluto, giacchè non ha dritto ad ordinare se non quello che è utile pel ben comune, tanto nell'ordine finale (felicità pubblica) quanto nell'ordine teoretico (mezzi per ottenerla) e nell'ordine pratico (arti di indurre l'uomo ad usarli).

748 La società opera colla analisi delle sue funzioni

Questa complicazione del civile operare e nella sua *materia* e nelle sue *molle* ci farà agevolmente dedurre una conseguenza, che il fatto già ha dedotta prima di tutti i pubblicisti. Se la società dee salvar tanti dritti dee conoscerli, epperò deo conoscerne i *titoli* nell'ordine teoretico dell'universo (746); se dee conciliare in una operazione individui e consorzi di indole sì varia per mezzo della ragione e dell'interesse (732) ella dee possedere mezzi proporzionati alla mole di tanta impresa. *Cognizioni* estese, e *forze* di allettativi e di coazione varie ed irresistibili, sono dunque necessarie alla società se ella dee conseguir il suo fine. Dee dunque organizzare in varie classi i proprî individui o consorzi, affinchè ciascuna di esse esercitando particolarmente una professione possa in questa acquistare capacità pari ai bisogni sociali; giacchè individui rivolti ad arti moltiplici sarebbono sol per metà in ciascuna.

È dunque alla società come all'individuo, non pure utile, ma necessaria la *analisi* delle proprie funzioni, talmentechè da una retta divisione di esse, ricomposta poi nella unità della autorità dipende la perfezione dell'operar sociale, come dalla retta analisi delle percezioni e altre funzioni mentali, ricomposte poi nella sintesi, dipende la perfezione del conoscere eppoi dell'operare individuale.

749 Questa analisi è preparata dalla natura

Sebbene a dir vero questa suddivisione mal potrebbe conseguirsi dalla autorità se essa dalla natura non vi fosse efficacemente aiutata. Ma la natura delle cose, lavoro anche essa del supremo Fattore come la società e la autorità, concorre nel medesimo intento; e dividendo negli individui le capacità i bisogni e i genî diversi fa sì che essi vadano da sè medesimi ad incastrarsi in quelle sedi che si presentano vôte; talchè la autorità non è costretta a *forzare* ma soltanto a *regolare* (732) i concorrenti e la loro attività con mezzi proporzionati alla natura.

E questa natural suddivisione nelle funzioni sociali tanto più va sminuzzandosi quanto più la società si va distendendo; non solo perchè il numero crescente degli associati cresce il bisogno di operai in ciascuna arte, ma ancora perchè cresce negli associati e voglie e capricci. La suddivisione poi delle funzioni rendendo ciascuno più abile ad eseguir la propria, perfeziona singolarmente le arti (*): dal che si conferma per altra via ciò che altrove si disse (LVIII) crescere la perfezione sociale col crescere della estensione.

Premesse queste generali nozioni sull'operar sociale, passiamo ad esaminarne partitamente gli oggetti.

(*) Qual perfezione acquista nel suo mestiero un operaio che in tutta sua vita non fa se non teste di spille, o martelletti di piano-forte! ec. (V. Cousin. Hist. phil. mor. L. 6 Smith.)

## CAPO III.

*Dovere di civica protezione.*

### Articolo I.

*Divisione.*

750 Tutela nell'ordine *fisico* e nel *morale*

La società dee proteggere nel privato l' *essere* l'*avere* l'*operare* (739): facendo sì che sieno salvi a ciascuno i proprî dritti (741): ecco la legge di *tutela* sociale che prendiamo a sviluppare in questo capo; l'uomo può essere minacciato in tal materia da nemici or di ordine fisico, or di morale. Incominciamo dai primi.

751 Di ordine fisico bisogni *ordinarii* e *fortuiti: morte*

Un intimo principio di dissolvimento consuma perpetuamente la reazione vitale, aiutato dalle forze esterne di natura materiale a cui la ragione individuale va riparando con esterne difese, secondo che la umana prudenza ne antivede gli assalti. La protezione sociale dee dunque assicurare all'individuo la sua esistenza, facendo sì che egli possa provvedere 1° ai bisogni ordinarî 2° ai bisogni fortuiti. Ma siccome tutte le umane forze vengono meno sotto il colpo di *morte*, tocca alla società che non muore il ripararne come può le rovine.

Eccovi dunque tre doveri sociali: riparar ai *bisogni ordinarî* alle *sciagure fortuite* alle *rovine di morte*, facendo sì che chi vuole possa trovarvi riparo (727).

### Articolo II.

### *Tutela dell'esistenza contro nemici di ordine fisico.*

#### § I. *Contro nemici costanti.*

752
I. Ordinarii. Talor l'individuo non *vuole* provvedervi

Ai bisogni ordinarî l'individuo non provvede o perchè non *vuole* o perchè non *può* ripararvi. Che egli non *voglia* parrebbe quasi incredibile, se una perpetua sperienza non ci mostrasse *di fatto* questa *incredibile* scioperatezza non solo in quegli artigiani che bevono la domenica nella bettola il lavoro dei sei dì feriali, ma anche negli impieghi e nelle arti le più lucrose; onde suol dirsi che il danaro se ne va con quella stessa facilità con cui viene. Il che può nascere o dal *non prevedere* il bisogno o dallo *sperarne d'altronde* riparo. Cura degnissima di società ordinata sarà dunque il far sì che cessi o almeno si diminuisca la malefica influenza di queste due cagioni: far sì che l'uomo e preveda il bisogno e vi provveda da sè medesimo.

753
Perchè non vi pensa. Rimedio: educazione spirito pubblico. Sicurezza

A far sì che ei preveda il bisogno, giova più di ogni arte la privata educazione, e un certo spirito di assestatezza che nasce nel pubblico ora dalla educazione ora dalle professioni a cui la società principalmente attende. Ma siccome è nella natura dell'uomo, al dir di Tullio, il lanciarsi nel futuro, così è forza dire che se l'uomo non vi provvede ne sia distolto da qualche cagione violenta: e la cagione se ben si mira è o la *disperazione di conservare*, e a questa somministra rimedio la fiducia nella pubblica *sicurezza*; di che si dirà parlando del *diritto:* o la *necessità di spendere* imposta dalla opinione irragionevole del pubblico, e a questa vollero riparare colle leggi

Digitized by Google

suntuarie i nemici del lusso. Di questa diciam poche parole.

754 **Natura del lusso: contrario al dovere individuale**

Che cosa è lusso? è egli un male? e male cui possa e debba la società divietare? Ecco tre quesiti intorno a cui risponderemo *teoricamente* secondo i principî da noi stabiliti (279): chi bramasse più diffusa ed erudita risposta vegga il bel discorso del profondo Gerdil nel T. V delle sue opere.

Lusso è l'eccessivo dispendio fatto per ostentazione nei mezzi di decente conservazione (279): eccessivo è il dispendio quando è contrario o al *fine individuale* o al *fine sociale* o all'ordine dei *mezzi*. Il fine individuale dei mezzi di conservazione è il *sostentamento* la *sanità* la *robustezza*: un dispendio che stempra le forze di corpo e di spirito, che logora la sanità e rende inabile a procacciarsi sostentamento, che prepara accelerata la morte, è contrario al *fine individuale* di questo mezzo.

755 **Contrario alla convenienza sociale**

Il fine sociale del dispendio nella conservazione del corpo è ciò che abbiamo detto *decenza, ossia il convenevole.* A ben comprenderne la natura riflettasi che nella società, la disuguaglianza di condizioni è necessaria (728 e 749); necessarie per conseguenza e le maniere varie di ottenere i particolari intenti delle condizioni, e i varî generi di vita più o men laboriosa, e i varî gradi di dignità e di ossequio. Il militare non potrebbe vestir come il togato nè questi reggerebbe alla corazza e all'elmo; chi studia non digerirebbe la cipolla del mietitore, nè il mietitore sarebbe pago del cioccolatte per mezza giornata; le spalle del facchino non otterranno mai la laurea dei dottori, nè il consiglio del ministro sarà riverito come il comando del sovrano. È dunque nella essenza della società una varietà nel trattamento esterno, perchè la varietà delle condizioni crea varietà

di *mezzi* di *bisogni* di *gradi*. Il *convenevole* a ciascuna è *decenza*, il soprappiù è *lusso*: dunque lusso è *dispendio disordinato* anche nell'ordine sociale.

156
Dispendioso oltre le forze

Finalmente è eccessivo in ordine ai *mezzi* quando talmente eccede le forze di chi spende, che egli non può adempiere gli obblighi che ha sì verso *se stesso* provvedendo nel futuro ai bisogni e a quelle tante sventure che potrebbero incorgli; sì agli *altri* cui dee sussidî or di giustizia or di carità (*).

157
Dunque la società può e dee combatterlo

Che se il *lusso* è un dispendio eccessivo contro il *fine* e contro *l'ordine dei mezzi* relativamente all'*individuo* ed alla *società*, è evidentemente un male e male anche sociale; contro del quale la società ha dritto per conseguenza e dovere di riparar sè medesima con tutti quei mezzi che la prudenza suggerisce e la giustizia approva: fra i quali la religione, contro di cui tanti inveirono perchè nemica al lusso, è certamente il mezzo più efficace insieme e più soave con che la società possa ottener tal riparo. Insegnando l'orror della voluttà il disprezzo del fasto la inviolabilità dei doveri, Essa sterpa dalla radice il lusso, e stabilisce nelle mura domestiche il regno di una saggia economia ricca pei presenti e provida pei bisogni futuri (LXXXVI).

Essa, e forse essa *sola* può essere la utile legge suntuaria; giacchè ogn'altra, dice il Say (**) quasi mai non ottenne l'intento: « quand les moeurs étaient dépravées, on savait les éluder; elles étaient inutiles dans le cas contraire, et de plus elles portaient atteinte à la propriété ». Ai dettami

(*) Le luxe est un crime toutes les fois qu'un membre de la société souffre et qu'on ne l'ignore pas. (D'Alembert Elémen de philos).

(**) Say Econ. polit. T. III, pag. 62.

della religione possono aggiugnersi le norme della umana prudenza: nel qual proposito il Say (nel terzo volume della sua economla politica ai capi 4 e 5) fa delle belle osservazioni parlando delle spese utili e delle inutili; e stabilisce quattro canoni economici che ben possono entrare, parlandosi di economla, in un trattato di morale. « Le spese meglio intese, dice egli, sono 1° *quelle che soddisfanno bisogni reali*, che egli riduce alla sussistenza, sanità, beneficenza. Perciò più comodi e meno splendore, più biancherla e meno trine, più cibo e meno salse, più abiti e meno ricami. ospizî più vasti e meno pomposi, strade buone e non lussureggianti, pochi palazzi ma case pulite ec.

2° *Le spese durevoli ed in merci di buona qualità.* I pranzi i fuochi i giuochi spregano in un momento dei capitali da cui potrebbe trarsi stabile utilità; le merci cattive esigono per molti capi le stesse spese che le migliori.

3° *Le spese fatte in comune:* di qui l'economla delle comunità religiose civili militari: un sol cuoco e un sol fuoco può preparar i cibi per venti persone come per quattro, o sei.

4° Finalmeunte *le spese fatte sotto le norme della probità, della morale:* le contrarie finiscono ordinariamente colla rovina così dei popoli come dei privati ».

758 Guerra di certi politici contro la elemosina

Diciamo ora una parola della cagione opposta per cui suole avvenire che certuni *non vogliano* prevenir i bisogni per la lusinga di trovarvi rimedio nella altrui pietà (752).

« La società, dicono certi politici, provvedendo » ai costoro tardi bisogni incoraggisce l'ozio e la » prodigalità; periscano dunque gli sciaurati nella » miseria ove si precipitarono, e trovino il ca» stigo nella lor colpa medesima » (*). Poco di-

(*) V. Malthus: Essai sur le principe ec. T. 3,

verso da questo è il linguaggio di Bielfeld, il quale non riconosce poveri al mondo se non infermi e storpi a cui, dice, dee provvedere lo stato: il provvedere agli altri è un danno pel pubblico, e un vizio della morale teologica, e della Chiesa (*) che fomenta l'ozio e distrugge l'industria. Io non so come possa un cuore umano non inorridire a tal linguaggio: ma sospendiam lo sdegno e ragioniamo,

759 Si danno veri poveri e molti

Un saggio politico deve esaminare 1° se veramente si dieno poveri oltre gli storpi e gli infermi: risponderà la più volgare osservazione, essere numerosa la classe di coloro il cui lavoro non basta al vitto quotidiano, numerosa l'altra cui basta appena, numerosa quella che per aver qualche risparmio dee negare a sè stessa ogni più innocente sollievo: date a costoro dei figli, supponeteli campati da un incendio da una inondazione, metteteli in mano di un concussionario di un usuraio di un litigante; e ditemi se, oltre gli infermi e gli storpi, non si danno altri poveri (LXXXVII).

760 Lo stato dee provvedervi

2° Lo stato è egli obbligato a provvederli? Lo stato, abbiam detto, dee proteggere tutti i dritti (727): dunque se essi non hanno perduto il dritto a vivere lo stato deve assicurarlo; nè so comprendere come il Say possa dubitarne (**). « Se i loro mali, dice Egli, non risultano *se non* » dalla infermità di nostra natura, non apparisce » facilmente *(on ne voit pas aisément)* come le » istituzioni sociali sarebbero obbligate a ripa» rarli ». *Non apparisce?* Dio buono! or che cosa è società umana? non è ella cospirazione a ben

pag. 108. Livrons cet homme coupable à la loi prononcée par la nature.

(*) Ap. Gerdil. l. c.

(**) Say l. c. pag. 125.

comune? epperò sussidio contro i mali comuni? or qual male più comune di quello che viene *dalla sola natura*?

3° Ma *come* deve provvedere ai poveri? Assicurandone i dritti, abbiamo detto pocanzi. Dunque 1° agevolare ad essi il rivendicarli per mezzo di Polizia e Procedura accessibile equa spedita. 2° Fomentare la misericordia del ricco: al che giova, oltre la religione, il lasciarlo libero nel disporre dei suoi benefizî: *violentarli* con tasse o *deviarli* dallo scopo a cui spontaneamente li destinò, sono mezzi certissimi di esaurimento. 3° Facilitare la cognizione dei *veri* poveri: se i finti poveri fossero smascherati non avrebbero più un quattrino. La Chiesa (*) cattolica rende in ciò allo stato un servigio inestimabile nei suoi parrochi, il cui ministero penetrando perpetuamente nei più meschini tugurî conosce per ocular ispezione la vera miseria assai meglio di quei *politici* che non sanno più ove trovare dei poveri. 4° Procacciare con pubblici lavori ad ogni meschino occasione di campare, e con pubblici alberghi rifugio ai più abbandonati.

761 Col tutelarne i dritti, agevolarne i soccorsi, chiarirne i bisogni offrir guadagni e rifugio

Ma sarà egli lecito chiudervi per forza quei miseri che van mendicando? La reclusione è privazione di libertà; or niuno può essere privato di libertà se non per delitto (o per frenesia di cui qui non occorre parola). Dunque sarà lecito chiudere per forza coloro in cui il mendicare è delitto. Or il mendicare è delitto per chi può campar col lavoro, giacchè crescendo per finti po-

762 Rinchiudere i rei

(*) Leggasi in tal proposito un bellissimo articolo del giornale *La scienza e la fede* (Fasc. 4. Aprile 1841, pag. 279) nel quale M. Blanqui professore di economia politica all'Istituto di Arti e mestieri in Parigi paragona la filantropia degli Inglesi e la carità del Clero francese nel soccorrere i poveri: lo scrittore *liberale* non può riuscirne sospetto.

veri, il numero dei mendichi senza che crescano però i benefattori, vengono a defraudarsi i poveri veri di quell'aiuto che, *ad essi soltanto*, viene donato dalla pietà dei ricchi.

763 **Ma non gli innocenti**

Ma chi o non trova lavoro, o lavorando non può campar sè e i suoi, vietar che domandi e punirlo dell'essere misero col farlo schiavo, non veggo da qual legge possa ciò tollerarsi non che permettersi. Se le loro voci e i loro cenci importunano la delicatezza dei ricchi, questi dar vi possono spedito rimedio, o col crescere la mercede a chi può faticare, o coll'arricchire le istituzioni di pietà sì che lo starvi sia conforto dei miseri *innocenti* e non tortura; e questi allora vi concorreranno spontanei.

764 **Assicurare la annona**

Con tali provvedimenti non solo sarà tolta di mezzo la *prodigalità* e l'*inerzia* che *non pensano* ai bisogni (752) ma sarà provveduto a molti di quei miseri che *vi pensano*, senza *potèr* ripararvi. Ma non basta soccorrere i miseri, giacchè una società numerosa se non vi si provveda da chi ne regge il timone, diverrà misera pel solo suo numero, a cui mancheranno alimenti quando ancora non mancasse il danaro. Ogni società è dunque obbligata a far sì che non manchino le necessarie vettovaglie; al che si provvede colla *polizia annonaria*.

765 **Legge morale di polizia annonaria**

A noi non tocca il darne le norme, oggetto tutto proprio di politica economia, perocchè tutto di ordine teoretico: disputi essa per qual via si possa meglio assicurar l'abbondanza, se col libero traffico o colla coercitiva del governo. Qui la scienza morale non ha che da ricordar due principî: 1° la autorità sociale deve usar quello che presenta maggior sicurezza alla sussistenza, minore offesa alla libertà. 2° Per conseguenza *se fosse vera* la dottrina di coloro che insegnano la abbondanza ottenersi colla libertà dei traffichi, illecita sarebbe la coartazione.

766 Applicata a monopolî e privative

Questi principî ci fanno comprendere in quali casi possa dalla pubblica autorità o permettersi o commettersi quel traffico esclusivo che suol dirsi *monopolio*, quando accordarsi o ritenersi le *privative;* giacchè i principî morali quì sono i medesimi: *salus populi suprema lex*. Ma siccome queste prerogative includono una coartazione della libertà, debbono esser richieste da un *dritto* più forte che collida il dritto di libertà. Tal è il caso p. e. degli scuopritori di arti novelle in pubblica utilità: impossessatisi, e per lo più con lungo pensare e spendere, della loro invenzione, non possono venirne spossessati senza ingiustizia; e a danno pubblico volgerebbesi in tal caso il negare le *privative,* giacchè cesserebbe lo stimolo a scuoprire e a pubblicare le scoperte.

## § II. *Tutela sociale contro nemici fortuiti di ordine fisico.*

767 2. La società dee tutela ai socî contro i casi *fortuiti*

Abbiam detto assai dei nemici *consueti* che perpetuamente e dappertutto cimentano la vita umana: ma poco avrem che dire delle cause fortuite di scadimento, potendo ad esse in gran parte applicarsi ciò che dei primi abbiam detto, giacchè in ambi i casi il dovere di tutela sociale nasce dal medesimo principio, e mira al medesimo intento. Due sole osservazioni aggiugneremo, una intorno alla obbligazione sociale, l'altra intorno ai mezzi di compierla.

768 Essi sono più a carico di lei che dei privati

I. Se la società è obbligata a proteggere i dritti e doveri degli individui mentre essi ribattono le ingiurie di natura più costante e conosciuta; molto più sarà, mentre combattono contro casi inopinati e talora inopinabili. Questi casi sono, per così spiegarmi, quasi onninamente sociali, perchè la società è la *sola* che sia certa di incoglierli. L'individuo che in pochi anni di vita a pochi palmi

di terra stende i suoi dritti, e per una sola via cammina agli eterni suoi destini, potrà compir sua giornata senza essere stato mai, non dico vittima, ma nè spettatore di un incendio, di un naufragio, di un assedio: ma la società che vive colla vita del genere umano, e cuoprendo ampio territorio combatte con ogni elemento, dee necessariamente in qualche sua parte soffrirne di tempo in tempo qualcuno di quegli assalti, che abbiam detto all'individuo *fortuiti*.

Dunque il dovere di provvedervi più a lei si spetta che agli individui, i quali se ad ogni *fortuito* pericolo oppor volessero appropriata difesa, consumerebbero i lor capitali in provvedimenti che poscia lor sarebbono inutili.

769 — I privati ve la ajutano con associazioni assicuratrici.

Se non che gli individui spinti per un canto dal timor del pericolo, e per l'altro dalla impossibilità di provvedervi con forze private sogliono a tal uopo ricorrere ad accidentali associazioni (447) e sgravano in tal guisa la autorità da molte cure, alle quali i privati possono più efficacemente attendere, e più opportunamente provvedere: *Attendere più efficacemente*, perchè concentrati in un punto solo i loro sforzi riescono più gagliardi; *più opportunamente provvedere*, perchè la opportunità dipende più dalle cognizioni individuali che dalle universali.

770 — La società li seconda con mezzi sociali

II. Due doveri ha quì dunque la società: secondare gli sforzi dei privati, provvederli di mezzi più vasti ed efficaci. Questo ella suol fare con istituzioni e molte e varie delle quali è straniero a questa opera il dar contezza: argini opposti alle acque, canali opposti alla siccità, guardie contro il fuoco *(pompieri)* lazzaretti contra la peste e poi tutta la mole di *polizia sanitaria*, cogli svariati rami a cui ella si stende di spedali di farmacie di medici di venditori di vettovaglie, di rimedi alla insalubrità or dei climi or delle *in-*

*dustrie* : tutto ciò può dare ampia materia alla *statistica* per discorrere, e alla social carità per operare. La morale quì non ha da dir altro se non che quanto sarà, senza danno di libertà, maggiore la sicurezza degli individui, tanto sarà più perfetta nelle sue istituzioni la società.

771 **Conforta le loro società *incomplete* e le dirige**

In quanto al secondare gli sforzi individuali nelle associazioni di comun sicurezza, due sono i doveri sociali; fomentarne la attività, regolarne la direzione.

Fomentarne la attività 1° perchè codeste associazioni sono un fedele adempimento del primo principio sociale: 2° perchè sono un vincolo strettissimo di sociale unità: 3° perchè soddisfanno al dritto che ha ciascuno di avere aiuto nelle sue calamità: 4° perchè sono uno dei mezzi più efficaci ad ottenere il ben pubblico.

Ma questa efficacia stessa potrebbe renderle pericolose, se, divertendo dal retto, non più ad aiutare ma a ferir si volgessero la società maggiore: dovrà questa dunque reggere in tal modo la lor direzione che, senza nulla perdere di attività, concorrano al ben comune, a cui sono per natura indirizzate, come ogni parte è per natura inclinata al ben del tutto.

772 **Esse non debbono essere segrete**

Che se è *dovere* epperò *dritto* della società il vegliare alla direzione di tali *incomplete* associazioni, egli è chiaro non poter queste sottrarsi col *segreto* all'occhio della autorità: per la qual cosa vuolsi attentamente distinguere il dritto di *libera associazione* che certi governi popolari accordano, dal dritto di formare *segrete conventicole* che ripugnerebbe alla *natura* di ogni governo, giacchè sottrarrebbe al suo sguardo, non che alla sua forza ordinatrice, le molle più possenti dell'organismo sociale.

773 **La società non dee im-**

Dovranno dunque le associazioni particolari formarsi in modo che mirino al proprio intento se-

pedirle se non da far male

condando l'intento pubblico, e a questo dee tener occhio la società. Ma, salvo il pubblico bene, ella non potrà da tali *consorzi* pretender nulla, se non la fedeltà a quegli impegni che avranno contratti; la qual fedeltà ella dovrà pretendere allora precisamente quando del suo concorso verrà richiesta, come altrove diremo.

174
Legge morale delle associazioni di sicurezza

E in che consiste tal fedeltà? nell'apprestare il *pattuito* soccorso a chi *realmente* ne abbisogna (*). Imperocchè la nequizia umana, che di tutto abusa, ben potrebbe abusare ancora di queste società assicuratrici, se elle non avessero leggi esatte e di facile applicazione per ben valutare e compensar i danni; ben potrebbe, per esempio un associato incendiar il proprio tugurio deliberatamente, se sperasse ottenerne compenso valevole a fabbricarsi un palazzo. Retta proporzione fra la *certezza* del danno, la sua *quantità* la sua *casualità*, le *contribuzioni* del danneggiato, le *forze* e il *numero* degli associati: ecco i principî di equità sui quali deve appoggiarsi la fedeltà delle società assicuratrici.

Incoraggiarne gli sforzi, impedirne le aberrazioni: ecco il dovere della autorità affine di provvedere alle cause fortuite di social rovina proteggendo a ciascuno i suoi diritti (LXXXVIII).

## § III. *Tutela sociale contro la morte.*

775
3. Triplice tutela contro la morte

E che potrà mai la società contro questa inesorabile ed invincibil nemica? già abbiam veduto che molto ella può avanti che il colpo ne scenda, ma poichè la crudele ruotò la falce e mietè la sua vittima?..... Raccoglierà allora la società pie-

(*) Il Bentham, così valente calcolatore come svergognato moralista, discorre assai bene su questi contratti di assicurazione (T., I, pag. 167 e altrove ).

tosa quelle ossa in un sarcofago, e procurerà di far rivivere nei suoi il defunto accordandogli tutela dei *dritti* e dei *doveri* superstiti, e sostentando quel consorzio domestico che egli reggea, membro della pubblica associazione. Diciamo di questa triplice tutela che ella accorda agli avanzi del defunto.

## *Sepoltura.*

776 Rispetto dovuto ai sepolcri.

Ma della sepoltura un solo cenno: veggane chi vuole la erudita disputazione del Grozio (*): noi non faremo che accennare esser dritto e dovere sociale il proteggere in tal guisa i defunti 1° perchè non può l'uomo non rispettar in altrui quella immagine che stampò di sè in ogni uomo la Man creatrice: 2° perchè la immortalità delle anime ne rende rispettabili i cadaveri. 3° Perchè sebbene non debita nè conosciuta naturalmente, pure alla natural propensione conforme è la idea della resurrezione dalla divina Bontà all'uom promessa. 4° Il sottrarre alle fiere gli avanzi dei nostri cari è suggerimento di naturale affetto. 5° Le solennità con cui viene onorata la tomba contribuiscono ad accertare il fatto della morte: fatto alla società rilevantissimo per le mutazioni di sociali relazioni che per la morte succedono nei superstiti. 6° Queste solennità ridestando nell'uomo i pensieri di una rimunerazione futura, eccitano di presente ad una vita onesta.

777 Consentito dal genere umano

Queste, e tante altre ragioni consimili dedotte dalla natura, obbligano la società a rispettare le ceneri dei trapassati perfin sul campo di battaglia giacchè = Non dee guerra coi morti aver chi vive = Talchè fra le nazioni pagane ancora, tranne sol le più selvaggie, la tomba fu oggetto sacro,

(*) I. B. et P. L. 2, cap. 19.

quasi protesta del più importante fra i dogmi sociali, la rinumerazione futura. I delitti soli, e specialmente il sacrilegio e il suicidio, non trovarono pietà, appunto perchè si oppongono direttamente a quei sensi che rendon sacro il cadavere : il *sacrilegio* (e a proporzione altri delitti enormi) alla pietà verso Dio , il *suicidio* al rispetto dovuto al proprio corpo (LXXXIX).

E tanto basti della tutela civica accordata alle ceneri dei trapassati : veggiamo ora come ella protegge la loro esistenza morale continuata nelle loro ultime volontà , e negli eredi del loro affetto.

### *Tutela dei dritti e doveri, e della famiglia.*

778
Questioni da esaminare intorno alle successioni

La protezione delle leggi sociali non potendo rendere immortali gli associati; fa per lo meno, quanto è da lei, che abbiano una specie di immortalità le lor relazioni sociali per mezzo del dritto successorio : dal quale nasce in gran parte la perpetuità della società, di cui altrove parlammo (444, segg.) quando si disse come una società che nasce è erede sempre in qualche parte di quella che cade. A formarci una idea delle forme naturali di tal dritto esaminiamo 1° quale parte aver possa a queste disposizioni la società? 2° quale l'individuo?

779
Perisce in morte ogni dominio individuale: resta il sociale

Finisce certamente in morte ogni dritto di dominio individuale, giacchè ne perisce la radice (398 399,) cioè il dovere di conservarsi il corpo e la vita. Toltone il padrone, la roba rimarebbe dunque , naturalmente parlando , a discrezione del primo occupante, nè parmi soddisfacente ciò che dice il Grozio (*) *dalla congettura della volontà del defunto* NATURALMENTE *nascere il dritto eredi-*

(*) L. II, c. 7, § 4.

*ditario ab intestato*. Un dritto nato da *congettura* e congettura *sì fallace*, avrebbe egli gran forza (362 343)? specialmente in affare di tanto rilievo!

780 Si prova pel dritto ipotattico

Ma sia lecito tentare una via più coerente ai miei principî (e se non mi inganna il pregiudizio, più dimostrativa) apertamisi inaspettata nello svilupparli (418). Ogni società è cospirazione a ben comune con uso di mezzi materiali in comune (306); e siccome questa cospirazione non potrebbe aver luogo se una autorità non combinasse gli sforzi, in ogni società esiste una autorità regolatrice di questi sforzi. E la società e la autorità hanno dunque un qualche dritto sui beni temporali degli associati, *risultante dalla natura* stessa di associazione, epperò tanto più gagliardo, quanto è più gagliardo il principio associante (Dissert. I), giacchè ogni effetto è proporzionato alla causa. Questo dritto poco fu considerato dai pubblicisti nella famiglia, perchè per lo più essi considerarono la società pubblica come un aggregato di individui sgranellati (*); ma se si ammetta la teoria ipotattica da noi dianzi spiegata, sussisterà nella famiglia una specie di dritto *eminente*, subordinato al pubblico in ordine al ben pubblico, ma regolatore del dritto individuale in ordine al ben domestico.

781 Di cui nasce una specie di alto dominio domestico

Ora ammessi questi principî, da noi dimostrati nella Dissert. prima, la morte toglie ella sempre e veramente ogni padrone? Se muore un individuo *isolato*, indipendente da *qualsivoglia* particolar società, sì: la morte ha troncato ogni stame di quella solitaria esistenza. Ma se l'individuo apparteneа ad una famiglia, che cosa era egli in questa famiglia? era membro di una società nella

(*) V. Beccaria dei delitti e delle pene § 39. Dello spirito di famiglia.

quale esistea un principio di unità costituito dalla natura (690 segg.). Formava egli dunque con questi individui un esser solo, di cui doveano i mezzi adoprarsi a comun bene; e i suoi domestici aveano un dritto positivo a godere dei suoi beni (*) (secondo certe leggi che qui non isviluppiamo, non essendo necessario allo scopo) come egli a goder dei loro. Dunque aveano essi già occupato in qualche modo quei beni col consenso del *con-domino*; e la sociale autorità domestica già avea una specie di dominio *eminente* su quei mezzi sociali, epperò la morte del padrone non ha lasciata la roba *abbandonata*: la famiglia è tuttor la stessa; la mutazione di padrone benchè sia un *salto* nell'ordine individuale, è una *continuazione* nell'ordine domestico. Anzi essendo la unità domestica una specie di unità che, assai più di ogni altra società, ha dell'individuale (492), appena può dirsi che cangi in tal caso *onninamente* la persona del padrone.

782
Ne nasce ogni dritto successorio

Or supponete che, privo di famiglia *naturale*, egli facesse parte di altra *volontaria* società domestica *completa*, saranno men gagliardi i doveri, giacchè men gagliarda è la causa di associazione (446, bis); ma il discorso che prima abbiam fatto può applicarsi, colle debite proporzioni, anche al caso presente: e dite altrettanto intorno ai legami che stringere lo possono a pubblica associazione. La *unità sociale* derivata dal dovere di *socialità* ridotto al concreto in qualche particolare associazione, questa *unità*, io dico, è dunque la base di ogni *successione* (che meglio

(*) Avverti questa verità anche il Bentham ma senza ravvisarne il principio universale: « l'homme n'est pas un être solitaire..... des compagnons partagent avec lui *dans le fait des biens qui lui* appartiennent *dans le droit* ». T. 1, pag. 94.

diremmo *continuazione* di dominio) come è la base di tutto il sociale operare; e riduce allo stesso principio la successione domestica e la pubblica (del fisco), giacchè principio di entrambe è la unità sociale (*).

783 Applicazione varia.

Ma questo principio istesso può ricevere svariate applicazioni per la varietà dei dritti personali e per la collisione. La associazione domestica *naturale* supera senza fallo ogni altro vincolo, epperò collidendo i dritti della pubblica ne sospenderà la azione: ma sino a qual segno dovrà la pubblica cedere ad altre specie di società domestiche? e nella stessa società naturale quali saranno più gagliardi, i dritti del figlio o quei delle mogli dei fratelli degli ascendenti ec.? Rispondo. Dove è col defunto più intima l'unità di essere di pensieri di affetti di operazione? da chi dipende maggiormente la *perpetuità* di quell'*essere* che col dritto successorio vuolsi *immortalare? principio* e *scopo* del dritto successorio, ecco i due precipui elementi con cui giudicare sul valore dei dritti naturali in tal materia: ma le applicazioni sono

(*) Non so se avesse ben ponderate queste ragioni l'Autore di un certo libretto, stampato non ha guari in Palermo, allorchè dice a pag. 27 con modi, a dir vero, assai franchi e dittatori: « Ebbero adunque torto tutti coloro che attribuirono le successioni al gius di natura e non è vero, che la legge Voconia diretta a reprimere il lusso femminile, la quale proibiva tra i Romani di istituire erede anche la propria unica figlia oltre una data somma, non è vero, che fosse ingiusta ed empia, come parve a S. Agostino; nè il debolissimo Giustiniano si fece onore quando nella novella 21 chiamò barbaro il gius antico, perchè nelle successioni preferiva i maschi alle femmine ». V. Idee sulla Popol. pag. 27. Le mutazioni avvenute nel dritto successorio non provano che esso sia MERAMENTE *civile*.

sì sterminate che ci costringono a tacere per non avventurarci ad un oceano. Legga chi vuole i giuristi (*) facendovi la applicazione di questi principî.

784 Anche allo ordine politico

Una sola osservazione crediamo dover almeno accennare, perchè cade sopra una circostanza che trasforma in tutt'altro stato il problema: la famiglia, da noi considerata finora come un puro consorzio di ordine *civico*, può talvolta nella società pubblica formare parte del *politico* organismo: tali erano le tribù in Israello, le famiglie patrizie, anzi, al dir di Montesquieu (**), tutte le famiglie in Roma, le senatorie in Venezia e in Genova, le nobili nel reggimento feudale ec. Or in tali circostanze la conservazione delle famiglie diviene conservazione della forma ed organismo sociale; epperò il valor dei dritti di successione e il loro ordine prende tutt'altro aspetto: perdere in Israello una tribù, era un arrischiare le speranze della nazione intera e della sua religione; perdere una famiglia di nobili nel sistema feudale era perdere un fermo appoggio del trono. Qual meraviglia che da leggi tutto proprie venissero regolate le successioni fra gli ebrei, e nei feudi baronali, e specialmente per beni che erano *dono del Sovrano*?

785 Cangia in tal caso la legge della successione

(*) Diamne solo qualche esempio = Si domanda *se debba succedere il figlio o la figlia?* il titolo di *unità* è pari in entrambi; ma la *perpetuità* del padre dura più nel figlio che nella figlia. = *Se la moglie o il figlio?* = La unità di (492) *operare* è maggiore nella moglie, dell' *essere* nel figlio, dunque l' *usufrutto* potrà andar alla moglie, il *dominio* al figlio: tanto più che il titolo di *perpetuità* è tutto pel figlio. = *Se l'amico o la società (fisco)?* = La *unità* dell'amico è tutta mentale nel caso dell'intestato; la sociale unità è reale ed *esterna*; dunque ha la preferenza nell'ordine sociale (724).

(**) Esprit des loix L. 27.

Concludiamo. La *successione* dei domini nasce dalla sociale *unità* e dalla sua tendenza a *perpetuarsi*: va proporzionata a questi elementi, qual ora la domestica esistenza non formi parte organica o dominio proprio della politica associazione.

786 Dritto dello individuo a testare come dalla natura

Ma non avrà l'individuo alcuna parte nel disporre del suo per morte? Finchè egli vive, è chiaro che, salvi gli altrui diritti (*), potrà disporre alienando ciò che a lui piace, e apponendovi se vuole la condizione della morte (415); ma la alienazione suppone accettazione (414), la accettazione cognizione: or la cognizione delle disposizioni mortuarie può recar doppio danno a chi muore, disgustando tutti coloro di cui egli non appaga la cupidigia, e destando impazienza di possedere nella persona trascelta ad erede.

787 Come dalla società per legge positiva?

La società dunque, riconoscendo ed autenticando le *ultime* volontà anche non accettate, ha accordato al moribondo l'ultimo conforto di social tutela, ponendogli in mano un premio con cui allettare e rimunerare chi lo assiste in quel punto, e liberandolo dal pericolo di essere o derelitto o oppresso. Ma questo, come ognun vede, è *positiva* legge per secondare ed assistere i dritti di chi muore, ma non è legge di *naturale* successione.

788 Epilogo del dritto successorio.

Riepiloghiamo. Per sè la successione *naturale* tende a protrarre la esistenza dell'individuo in coloro con cui era a lui più intima la unità: ella può venir modificata per natural dritto dalla *positiva* traslazione e accettazione del dominio fra vivi: ma non con dichiarazione di volontà postuma: ragionevolmente peraltro la società ratifica le disposizioni di ultima volontà con legge

(*) Sussistenza ai figli, debiti da pagare, spese di funerali, dritti fide-commissori, ec.

pur *positiva*. Ognuna di queste leggi è vera protezione sociale alla persona e fisica e morale, giacchè senza società nè esisterebbe successione intestata, nè traslazione sicura di dominio, nè dritto di ultime volontà.

789 Epilogo della tutela sociale contro i pericoli di ordine fisico

Ed ecco come la Società protegge la fisica e la morale esistenza dello individuo contro gli assalti che gli vengono dall'universo materiale ora per cause costanti di insensibile decadimento, ora per isventure fortuite, ora pel terribile colpo di morte. Diremo adesso della protezione con cui la società ci campa da nemici, se non più formidabili, certo più rei; da nemici di ordine morale.

## Articolo III.

### *Tutela sociale contro nemici di ordine morale.*

#### § I. *Quali sieno questi nemici: dritti della autorità nel combatterli.*

790 Che cosa è delitto

Il nemico della società nell'ordine morale è il *delitto*, il quale essendo *disordine sociale* è essenzialmente distruttivo della società. Diciamo il delitto essere disordine *sociale*, perchè sebbene, grammaticalmente parlando, dir si possa *delitto* ogni colpa, l'uso però dei giuristi suole applicar questo vocabolo alla *colpa che lede altrui nel rigoroso dritto*. *Colpa* io dico, cioè atto *morale*, prodotto da libera e illuminata volontà (125 seg.): che *lede*, cioè nocivo ad altrui: nel *rigoroso* dritto, vale a dire in *tal dritto* la cui violazione può esternamente e conoscersi e valutarsi esattamente (352) epperò va soggetta alla correzione e castigo della società (724). Una tal colpa è *disordine*, giacchè lede il *dritto*, conseguenza dell'ordine (347 seg.): è disordine *sociale* giacchè lede dritti *altrui*, cioè di uomini associati (322).

791 La autorità dee combatterlo

Dal che ne siegue che la autorità, principio dell'ordine sociale, a cui si appartiene il guidare le *libere* volontà ad un fine comune per mezzi *determinati;* la autorità, dico, è *naturalmente* incaricata, obbligata di opporsi al delitto e campare dai suoi assalti la società.

792 Abbagli di Montesquieu e di Romagnosi

Nella qual materia possono rilevarsi due errori : 1° del Montesquieu il quale dice (1) non potersi unire *nella stessa persona*, salva la libertà e la sicurezza, potere esecutivo e poter giudiziario. Se il *riordinare* è ufficio dell'*ordinatore*, tutti i poteri sociali appartengono essenzialmente ad una sola persona o fisica o morale; e l'immaginaria distinzione del Montesquieu, ben dice l'editor di Bentham (2), avrebbe distrutta persino la idea di scienza politica (3).

L'altro errore è del Romagnosi, il quale col Barclai da lui citato, accordando alla suprema autorità il dritto giudiziario (4) deriva da questo *solo* la necessità del poter sovrano. Egli è questo un errore non meno nell'ordine *di specolazione* che in quel *di fatto :* la *specolazione* della natura umana ci dice che l'uomo è fatto per la società (e lo conferma *anche troppo* il Romagnosi quando suppone che senza società ei sarebbe come un bruto), che la società tende ad un fine con mezzi armonici (306), che questa armonia fra enti *liberi*, benchè non malvagi, esige una *autorità* (426): dunque non la *malvagità*, ma la *libertà* umana è la cagione primitiva della sovranità.

(1) Esprit des loix l. XI, c. 6.
(2) Consono per altro al Montesquieu è il Bentham (T. III, pag. 4,) ove non vuole che si renda giustizia a nome del Re. Nelle poliarchie ha ragione giacchè in esse il Re non è *supremo potere*: ma nelle monarchie.....
(3) Oeuvres. T. III, pag. 80.
(4) Genesi del dritto pen. § 408.

Il *fatto* poi dice che in ogni governo si danno due specie di leggi, *le une* per armonizzare gli associati nell'uso dei mezzi *onesti*, fra i quali esse ne trascelgono alcuni e li fanno *doverosi*, altri ne vietano e li rendono *rei* (346); *le altre* per costringere colle pene i riottosi ai quali vengono minacciate. Se gli uomini fossero guidati sempre dal dovere morale, certamente non sarebbe necessario che la autorità li costrignesse colle pene; ma ben dovrebbe pur tuttavia *guidarli* colle leggi in tutto ciò che appartiene a ben *comune*: altrimenti chi formerebbe di loro *una* società? La lor rettitudine farebbe sì, che tutti scegliessero a fine *onesto* mezzi *onesti*, ma non già che a fine *comune* mezzi *comuni*.

793
Sul potere di perdonare

La autorità dunque è formatrice dell'ordine e dall'esserne *formatrice* nasce il dovere di proteggerlo contro il *delitto*, disordine sociale, e per conseguenza il dritto di punire. Che se a lei appartiene il dritto di *punire*, egli è chiaro che a lei pure tocca il vedere *se debba* punire, o *se possa perdonare*.

L'anarchia furibonda fece ogni sforzo per istrappare al Re lo scettro di clemenza come la spada di giustizia; e accortamente oprava costei, non pure secondo i suoi interessi, ma anche secondo le sue dottrine: ogni società essendo per lei una repubblica, il poter supremo non è mai presso il Re (525) epperò il Re non può mai dispensar dalle leggi.

Ma queste sue erronee dottrine traslocano solo, non isciolgono la quistione; e poichè il poter supremo in tal sentenza si trova nel popolo, si dovrà cercare se possa il popolo *accordar grazia?* giacchè la quistione riguarda il *poter supremo* dovunque ci si trovi.

794
Obbiezioni del Bentham

Il Bentham che propende ad abolir il potere di accordar perdóno (purchè si abolisca la pena

di morte) ne stringe tutte le ragioni in un dilemma « o la pena non è necessaria, e non dee « intimarsi; o è necessaria, e non dee perdonar- « si » (*). Conferma e sviluppa questo argomento mostrando che 1° la legge può prevedere i casi *perdonabili*, e così il perdono non sarà infrazione della legge: 2° la facoltà accordata di perdonare è in contraddizione colla minaccia intimata: questa vuol atterrire il delitto, quella vuol rincorarlo (**). 3° La facoltà di perdonare rende odioso il sovrano, facendolo comparire o debole se perdona o crudele se persiste. 4° Se la condanna della legge è in ben comune il derogarvi è mal comune. Sieno dunque, conclude il Bentham, dolci le leggi ma inesorabile la esecuzione.

795 **Risposta. Il perdono è eccezione; ed è per ben comune**

Questi argomenti includono qualche verità deturpata da inesattezze, e presso certi pubblicisti, da allusioni maligne, e da invettive acerbe. Il dilemma fondamentale pecca per soverchia generalità; potendo la pena essere necessaria *ordinariamente;* ma in casi particolari per la immensa variabilità dei fatti concreti offerire delle circostanze di eccezione. Dire che la legge *dee prevederle* egli è un dire che o il legislatore non dee far leggi di materia contingente, ed è ridicolo a dirsi; o che deve abbracciar tutto l'ordine dei contingenti possibili, ed è assurdo a supporsi o che può accordar la facoltà per certi delitti *genericamente indicati*; e questo è un voler conservare il giusto potere di perdonare, mentre si dice di volerlo abolire.

Dal che si vede che sebbene la legge sia in ben comune, può essere in ben comune ancor la eccezione: e ben lo provano i due casi re-

(*) Oeuvres T. I, pag. 185.
(**) Questa ragione milita contro l'A., imperocchè lo scellerato è molto più rincorato da una grazia accordata *per legge*, epperò *costante* e *notoria*.

cati dal Filangeri (*) e quelli genericamente supposti dal Bentham come possibili a prevedersi. Non vi ha dunque contraddizione veruna fra il potere di perdonare e la legge di punire, giacchè ne sono diversi i fini: questa vuol atterrir *il delitto*, quella salvare *la società* pericolante, o *lo sventurato* che fallì senza grave malizia: e l'uno e l'altro per ben comune.

796 Leggi del poter di perdonare

Quel che vi ha di vero nei raziocinî degli oppositori egli è, 1° che le grazie debbono accordarsi solo per ben comune epperò di rado e con gravi motivi: 2° che quanto sarà più perfetto il Codice, tanto saranno men necessarie le grazie. Ma siccome il perfetto *assoluto* non può darsi fra gli uomini, così il potere di perdonare non può assolutamente negarsi, o abolirsi.

E sue basi

Queste regole, come ognun vede, lungi dall'abolire il potere di perdonare, lo suppongono necessario. E necessario egli è veramente 1° perchè limitata è la mente che porta le leggi; 2° perchè mutabili sono e le persone e le cose sulle quali esse statuiscono. « Cangiate le leggi, dice il Bentham, se son nocive ». Come se fosse certo che la legge contraria sarà la perfettissima; come se un inconveniente che rende necessaria la grazia rendesse tosto cattiva una legge; come se le mutazioni materiali della società, che renderanno a poco a poco necessario il mutar la legge, si operassero in un attimo. Se perfino l'Eterno, come insegna una sana filosofia, si serbò il poter prodigioso di sospender le leggi della natura, qual maraviglia che le sue ordinazioni sospenda talvolta anche la mente umana ordinatrice della società?

Che se pongasi mente al *fine* (806) del dritto penale, egli è chiaro poter accader certi casi, nei

(*) Scienza della legislaz. c. 57, (T. 3, pag. 405).

quali esso venga evidentemente conseguito, prima che tutta sia pagata la pena. Or in questi casi perchè costringere la giustizia a divenire iniqua col farsi inesorabile?

797 Epilogo

Concludiamo dunque il *poter* di perdonare, come quello di dispensare (di cui daremo altrove le nozioni) essere inerente alla autorità, suprema ordinatrice della società, e nascere dalla natura degli uomini e delle cose; l'*uso* poi di tal potere dover determinarsi, come tutti gli atti della autorità, dalle leggi di giustizia e di equità, e dal riguardo al ben comune. Dissi *come quel di dispensare*, perchè in fatti il perdonare è un dispensare dalla legge penale, e nasce dai principî medesimi, e mira al medesimo fine: e nell'uno e nell'altro, come è necessario il potere, così è pernicioso l'abuso.

798 *Punir il delitto e prevenirlo*, due doveri della società

Munita del potere di punire e di perdonare, la autorità dee valersene a proteggere la pubblica quiete. Or in quanti modi dovrà ella esercitare questa tutela sociale contro *il delitto?* Ognuno sa che in due modi: col prevenirlo, col punirlo. Diciamo prima del dritto penale, che ci appianerà la via a parlare dei preservativi.

## § II. *Basi del dritto penale.*

799 Opinioni dei difensori del patto sociale

D'onde nasce il dritto penale nella società? I moralisti dell'*interesse* hanno dovuto ingegnarsi ad estrarlo dall'*amor proprio:* epperò hanno tentate vie diverse. Gli uni per via di *patto sociale* pretesero aver gli individui accordato alla società il dritto penale che ciascuno ha sopra di sè (LXX) Incontravano quì una grave difficoltà, ed è che niuno ha sopra di sè il dritto di uccidersi; ma lo Spedalieri rispose che, come in caso di incendio ho dritto di buttarmi con dubbioso rischio di morte da una fenestra per campare da morte

certa, così ebbi dritto di *uccidermi condizionalmente* nella social convenzione, per campare dalla morte certa che mi aspettava nello stato di natura. Dopo quanto si disse nel c. X del vol. II, è inutile ributtar quì nuovamente la stravaganza di un dritto che nasce da *patto non-mai-consentito*, di uno *stato-di-natura* che può paragonarsi ad *un incendio* (natura *matrignal*) e tante altre fantasìe ormai o dimenticate o derise da ogni più mediocre filosofo.

800 Opinione di altri moralisti dell'interesse

Altri fondarono il dritto penale sul dritto di difesa (*) avendo prima fondato il dritto di difesa sull'amor proprio. Dedusse quindi il Romagnosi (**) la podestà punitrice non avere verun dritto alla pena quando il delitto è *totalmente* passato: ma siccome nello stato sociale ogni delitto impunito tende a replicarsi, però la colpa *futura* render lecita la pena del delitto *preterito*. Questa dottrina, che presso il citato Autore seduce per le molti parti di vero che egli ha misto al falso, ha due gravi inconvenienti: 1° ella contraddice le idee universali, base di ogni sana filosofia, giacchè la prima idea che destasi in mente ad ognuno dalla voce *pena (legale)* è la idea di *punizione* (***) : or non si *punisce* il futuro, ma il passato; e si punisce, *secondo le idee comuni*, anche prescindendo dal futuro danno del *punitore*. Così un padre *punisce* il figlio, benchè nulla ne tema di nocumento per sè medesimo. La idea comune di *pena* non nasce dunque completa dal dritto sol di difesa.

Contraria alle idee volgari e alla giustizia divina.

(*) Così Filangieri Beccaria Romagnosi ec.

(**) Genesi del dr. penale § 325. Questa dottrina vien attribuita ad Hobbes e approvata dal Consin. Hist. de la Philos. mor. Lec. 7, pag. 442. En la vengeance ou impossition des peines il ne faut pas regarder au mal possé mais au bien à venir.

(***) Bentham T. II, pag. 1. Le mot *peine*, ou pour éviter toute équivoque , *punition* est un de ceux ec.

La 2ª rea conseguenza della teoria penale del Romagnosi è il rendere odiosa la eterna Giustizia, vendicatrice di delitti passati senza timor di futuri. Comprendo che l'A. potrebbe replicare non doversi dalla nostra misurare le norme della eterna Giustizia : ma se consono al divino è l'umano intelletto (112) benchè infinitamente inferiore, consona alla divina debbe essere la umana idea di giustizia.

801 Vere basi del dritto penale: il *delitto felice* è per sè disordine

Coi nostri principî speriamo di giustificare e le volgari nozioni e la Giustizia eterna agli occhi della filosofia. In forza del primo principio sociale *fa il bene altrui*, la autorità destinata a indirizzare tutti gli associati verso questo fine comune congiungendoli nell'uso dei mezzi esterni, dee *riordinarli* allor che trasviano (791). Or l'*ordine* consiste nelle rette proporzioni delle cose; la proporzione fra l'*atto umano* e le sue conseguenze esige che dall'atto onesto nasca la possessione del *bene* e del *godimento* ( 16, 37 ) : la felicità del delitto è dunque per sè *disordine* (*) (ed appunto dalla evidenza di tal *disordinatezza* sogliono partire gli Atei per dimostrare non esservi provvidenza nel mondo poichè vi si commettono delitti ) : questo *disordine*, riconosciuto dal volgo stesso quando freme (**) alla vista di *delitti prosperati*, la società non può riordinarlo in una vita futura, giacchè ella è destinata a man-

802 La società dee quanto può rimediarvi

(*) Perfino il Bentham confessa (senza saperne certamente il vero motivo) che « le spectade d'un cri« minel jouissant en paix des fruits de son crime est.... « une insulte publique à la justice à la morale » (Tomo I, pag. 172).

(**) Persin nei teatri le finte prosperità di un finto scellerato muovono la indegnazione di persone che non sono sempre *scrupolose* : tanto è intima alla natura del cuore umano la idea e l'amore dell'ordine di giustizia vendicativa, ossia piuttosto *rimeritante*.

tenere l'ordine esterno nella vita presente (724): dunque ella dee riordinarlo nella vita presente. Dunque ella dee fare per quanto è da lei che al delitto corrisponda qualche diminuzione di *bene* e di *godimento*. Questa *diminuzione di bene sensibile in compenso di azione malvagia* è ciò che *pena* o punizione si appella.

Per debito di amore al colpevole, agli associati a Dio

Così facendo ella compie il primo dover sociale sì verso il delinquente sì verso gli associati sì verso il Creatore (*). Verso il *delinquente*, perchè collo scemarlo di beni materiali gli procaccia quanto è da Lei un incitamento al *bene onesto*, vero bene dell'uomo quì in terra (**); verso gli *associati* perchè corregge nella lor mente il disordine di giudizio formatovi dal *delitto-felice*, verso il *Creatore* e ordinator supremo della universal società, perchè sostiene imprescrittibili le nozioni di natural giustizia, sulle quali la società universale fu appoggiata da Lui nel crearla. Così vien riparato nel triplice suo aspetto l'ordine violato dal delinquente, l'*individuale* il *sociale* l'*universale* (135).

805
Errore del Romagnosi confutato

Da questi principî sarà facile il comprendere come tutto l'errore del Romagnosi in tal materia dipende dal principio fondamentale che egli ha

(*) In vindicandis iniuriis haec tria Princeps sequi debet; ut aut eum quem punit emendet, aut repressis malis securiores caeteri vivant, aut poena ejús caeteros meliores reddat. Seneca ap. Grot. L II, c. 20. § 13. Non so comprendere come il Filangieri (scienza della legislazione c. XXVII. T. 3, p. 13) porti questo passo di Seneca per provare che le leggi quando puniscono *non hanno avanti gli occhi il delinquente*, se non che egli parlava solo di *odio* e di *vendetta privata* e in tal senso ha ragione: la legge ama il delinquente che ella castiga (322).

(**) La pena anche di morte non fa eccezione *assoluta* a tal dovere, come appresso vedremo (835).

abbracciato intorno al vero bene dell'uomo (VIII). Avendo stabilito che il bene a cui uomo tende è il *sentire aggradevolmente*, egli ha dovuto dedurne (*), che in ciò consiste quella *felicità* a cui esso ha inalienabil diritto; che la podestà punitrice dee dunque avere un dritto collidentesi col dritto del delinquente alla felicità, se la pena che gli infligge debbe esser giusta, giacchè « ogni pena « involge nella sua nozione la sottrazione o to« tale o parziale del *ben-essere* di colui che la « soffre ». Dovea dire del *ben sensibile*, ed allora avrebbe tosto veduto il falso del seguente § 298, ove soggiugne non potersi infligger pena giustamente, se non quando è lecito *sacrificare* al proprio bene *il bene del reo*. Chi col privarlo di bene sensibile gli procaccia il bene onesto, non può dirsi *assolutamente* che ne sacrifichi *il bene*; ma dee dirsi che gli procura il ben maggiore sottraendogli il minore. Dal che si vede che il dritto penale non nasce da *collisione* fra la società ed il reo, ma da *cooperazione;* giacchè la onestà essendo *per sè* un bene illimitato può possedersi da tutti senza che l'uno ne privi l'altro; epperò non produce *collisione* (361 e 377). La dottrina dell'*ordine* è dunque una dottrina essenzialmente *pacifica* e VERACEMENTE *filantropica* perchè offre all'uomo un bene che può essere comune senza veruno scapito dei sinaoli; mentre all'opposto la dottrina della *utilità* è essenzialmente *ostile* ed *inumana*, giacchè mette gli uomini alle prese per istrapparsi di mano scambievolmente quei beni limitati in cui essa ripone la loro felicità.

Dica pur dunque il Romagnosi che la pena di delitto passato è illecita perchè è una sottrazione di quella felicità a cui l'uomo ha dritto : con argomento consimile io gli potrei dimostrare che niun

(*) Genesi del dr. penale c. XVIII. §§ 297 e seg.

chirurgo può usare suoi ferri coll'infermo, giacchè *ogni incisione* chirurgica *tormenta colui che la soffre*. Mi risponderebbe egli tosto esser questo tormento in pro dell'infermo perchè tende a ridurlo in istato normale. Or lo *stato normale* dell'uomo è l'ordine (41): dunque ogni giusta pena ristoratrice dell'ordine è sottrazione non di ben-essere, ma di mal'essere. Ed ecco perchè tante volte fu visto il colpevole ravveduto ricevere la sentenza con riverenza e gratitudine: egli nella *giustizia* del suo supplizio ravvisava *il suo bene*.

804 Si applichi questa teoria a tutto il dritto penale

Queste basi del dritto penale, dedotte da elementi inconcussi di natura e di socialità, e appoggiate *sul fatto* innegabile dello abbominio in cui tutti hanno la felicità degli scellerati, influirebbero notabilmente nelle applicazioni di tutto il dritto penale, se potessimo in un semplice saggio internarci in quel vastissimo campo. Ma poichè nol possiamo, preghiamo il lettore ad aver presenti questi principî quando scorre le pericolose dottrine di filosofi *utilitari* (come il Bentham si nomina); noi non possiamo accennarne se non le conseguenze più generali, allorchè l'orditura del nostro lavoro ce ne presenta opportunità.

805 Rettitudine dei supplizî eterni

Una sola quì ne accenniamo per compiere la apologia della eterna Giustizia. Se vuol la giustizia anche umana, anzi la essenza pur delle cose, che chi non tende al vero suo bene non abbiane il *possesso* e il *godimento* (17, seg.), una volontà che tenda ad un bene falso si pone *da sè* in istato violento e sventurato; e se vi tenda *ostinatamente* si pone in istato di *irreparabile* infelicità. Or la volontà tende molte volte ostinatamente ad un bene falso, malgrado le pene che glie ne incolgono; e quante volte un assassino sul patibolo detesta la mannaja senza detestar gli omicidî! quante volte un voluttuoso geme incadaverito sotto i colpi del morbo senza detestare,

anzi bramando smaniosamente, i piaceri che glie lo procacciarono! Che se questo è lo stato naturale della volontà pervertita, non vi è ragione per cui la tendenza al male non possa in lei durare, malgrado la pena che ne avrà, ancor dopo morte; se dura la tendenza al male dee durarne, necessaria conseguenza, la privazione del *vero* bene, e l'effetto del *falso* che ella abbraccia tuttavia colle stravolte sue brame: e il renderla felice senza che ella cangi tendenza sarebbe una contraddizione un disordine una ingiustizia. Dunque, posta la ostinazione, la Giustizia eterna non solo *può* ma *dee* punirla, benchè dal suo peccato non nasca danno a veruno, perchè il non punirla sarebbe disordine.

Camminano dunque in armonia perfettissima la divina e la umana giustizia; e col punire pretendono il ristoramento del triplice ordine violato dal delitto.

## § III. *Fine della pena, e sue proporzioni.*

806 **La pena dee ristorar tre offese**

Dal che possiamo inferire tre oggetti a cui dee mirare nello intento del legislatore ogni *pena* inflitta al *disordine sociale*, al delitto: ella debbe essere 1° un riordinamento del delinquente, epperò *tende a correggerlo*: 2° un riordinamento della società, epperò *tende a ristorare l'ordine esterno* (724): 3° un riordinamento delle intelligenze associate epperò *tende a drizzarne al vero i giudizi* (314, 371) *al bene le volontà*. Pena *medicinale* pena *riparatrice*, pena *esemplare*.

**Importanza relazioni di riparazioni, necessità di tutte**

Di questi oggetti varia può essere la importanza nelle varie società secondo la diversità dei fini: così nella domestica società dei figli col padre, di cui lo scopo è specialmente la educazione, la azione *medicinale* della pena è più importante che la azione *riparatrice;* nella società politi-

ca, il cui fine è l'ordine esterno, più importa la *riparazione* dei danni e la *esemplarità*. Ma quanto più si possono tutte congiugnere codeste condizioni, tanto la pena sarà più perfettamente ordinata; e sarebbe positivamente ingiusta se *direttamente* mirasse (*), ad escluderne qualcuna (XC).

807 Si ottengono colla sottrazione del bene sensibile

Or ad ottenere questo triplice ristoramento dell'ordine che cosa domanda la natura dell'uomo? L'uomo morale è una volontà libera, guidata dalla ragione, e spinta dal ben sensibile (732). Di questi tre elementi il ben sensibile è il solo che *positivamente* influisca nel traviar della volontà, la quale *per sè* tende al bene ragionevole (151 140 segg.) quando dalle passioni non ne venga distolta. L'arte dunque del legislatore penale si riduce finalmente a contrapporre al *ben sensibile* del delitto un *mal sensibile* con tal proporzione, che compensi giustamente il *disordine* della colpa, il *danno* dell'atto nocivo, lo *scandalo* delle menti. Sviluppiam questa idea.

Quattro specie di beni sensibili

Il male di cui parliamo, altro non è che la privazione del bene; dunque il male sensibile privazione di bene sensibile (**). Or quattro specie

(*) Onde ragionevolmente la Chiesa vietò quelle pene che toglieano ai condannati gli ajuti della religione: ella mirò sempre a condurre *dal supplizio al pentimento*, dice il Villemain (LXXIII). E il Moniteur citato dal Ch. Prof. E. Amari in una sua dottissima riforma di statistica dei delitti ec. (nel Giornal di Statistica in Sicilia T. 5, pag. 125) dimostra che in Roma nelle carceri di S. Michele nascea fin dal 1703 sotto Clemente XI il sì famigerato sistema *penitenziario* di cui si fan belli certi quakeri oltremarini.

(**) Questa proposizione vien dimostrata ampiamente dai metafisici. Noi avvertiremo soltanto che badisi a non confondere *il male* che si sente *colla sensazione* del male, come già si osservò non doversi confondere

noi abbiam di beni nell'ordine sensibile: *vita persona libertà averi*: epperò ogni pena dovrà privare il colpevole di alcuno di questi beni, avvertendo principalmente a privarlo di quelli la cui perdita riuscirà più direttamente opposta alla attrattiva del bene che invita al delitto.

808 Proporzioni della pena 1. in ragione del disordine

Ma in quali proporzioni? la punizione 1° dee far provare (805) al delinquente pena corrispondente al piacere che sperò: dunque non dee sottrargli solo quel che egli acquistava, ma altrettanto di ciò che prima egli possedea. 2° dee ristorar il *danno*: or ogni delitto reca due danni: l'uno direttamente alla parte lesa, pel fatto *passato*, l'altro alla società atterrita per timor del *futuro*. Dunque la pena dee *reintegrare* il danno passato, e *rassicurare* sul danno futuro. Ma avvertasi che l'impulso al delitto nasce dal bene sensibile non in quanto è *per sè*, ma in quanto è *appreso* come ottenibile col delitto: a reagire contro le attrattive del bene sensibile dovrassi dunque far sì che la pena superi non solo le attrattive di esso bene, ma ancor la *speranza* di conseguirlo, la *vicinanza* e la *durata* del bene che seduce. Dovrà dunque crescere la pena a misura che il delitto è più difficile a conoscersi, è più pronto nei frutti che porta, è più durevole nel lor godimento.

2. In ragione del danno passato e futuro

*il bene* di cui si gode col *piacere* che ne risulta (19 segg.). Io ricevo una percossa: se ella produce un *disordine* nella economia animale, ecco *un male*; se questo disordine è *sentito*, ecco il *dolore* ossia la *pena*. Può esservi *il male* senza che si tenta, può *sentirsi* assai ed essere piccolo *il male*, se sia lieve il *disordine*. *Male* e *dolore* o pena sono dunque cose distinte: il *dolore* è effetto positivo della sensibilità; il *male* è la privazione di stato normale, ossia di ordine, dalla quale esso dolore risulta.

E ciò abbiam detto prescindendo dal male *metafisico*, il quale non fa al nostro proposito.

809 Condizione della pena per *sicurezza* dell'avvenire

E per la stessa ragione di *proporzionata reazione* tanto sarà più efficace la tutela della legge penale, quanto più sarà e chiaramente *conosciuta*, e *sicura* nel cogliere, e *pronta* nel ferire e *durevole* nel castigare : dovrà dunque essere proporzionata in queste quattro proprietà alla *apprensione probabilità vicinanza e durevolezza* del bene incitante al delitto.

810 3· In ragione del pervertimento di idee negli associati

3° La pena dee ristorare quanto è possibile l'ordine delle intelligenze (802) drizzandole al *Vero Bene :* questo ordine viene offeso dal delitto in due modi: nella mente del delinquente in quanto il delitto ne dimostra il pervertimento; nelle menti degli associati in quanto il disordine *di fatto* induce a poco a poco quel disordine *di giudizi* che diciamo *scandalo* passivo, poichè il delitto sembra perdere tanto più di sua deformità quanto più spesso vien replicato.

871 Cioè 1. nel delinquente che dee correggersi

Per rimediare a tal disordine nel delinquente, perfettissima sarà la legge penale se tenderà ad eccitare più ancora l'orror del delitto che della pena : ed è questo senza fallo uno dei doveri sociali più importanti, e a cui non si pensa forse abbastanza in molte società. Le carceri che per natural legge di carità tender dovrebbero a sanare le volontà corrotte dei malfattori, sono, generalmente parlando, un total compimento della lor perversione. L'innocente accusato mescolato cogli scellerati convinti, il fanciullo protervo coi sicarî incanutiti, il delitto di sventura coi delitti di malizia; tutti alla rinfusa gittati in quei *bagni* vengono abbandonati al loro rimorso e alla loro disperazione, sì che talora indarno sforzasi la Religione di versar i suoi balsami su quelle piaghe.

Molte pie associazioni e molte filantropiche istituzioni si vanno oggidì tentando in soccorso di codesti sventurati. Auguriamo riuscimento felice ai lodevoli intenti delle prime, lodevoli in-

tenti al felice riuscimento delle seconde: ma nè le une nè le altre basteranno giammai a sgravare la società dei doveri che la stringono a procacciar salute per tanti suoi membri infetti applicandovi la propria sua mano.

Con tutto ciò potrebbe accadere che un delinquente ostinato vana ne rendesse ogni cura medicatrice: in tal caso la sociale autorità ha ella fallito onninamente il suo colpo con cui pretendea ristabilire l'ordine nel delinquente? Nò: se ben si mira, l'ordine individuale (135) sempre viene in qualche modo ristorato. Imperocchè qual è l'ordine a cui mira la giustizia? è un ragguagliamento del *dare all'avere*, ossia *del dovere al dritto* (353 seg.). Or chi è nell'ordine *individuale* colui che dee *dare*, chi colui che dee *avere?* L'uom *sensitivo* e l'uom *ragionevole* (147, 207). Il delitto violò l'ordine di queste relazioni accordando all'uom *sensitivo* una soddisfazione vietatagli giustamente dalla *ragione*. Privandolo di una soddisfazione sensibile che la ragione non potrebbe vietargli, vengono dunque equilibrate le partite nell'individuo, la cui ragione non può non approvare la giustizia della pena. Dunque la pena anche nell'ostinato è ritorno, benchè men perfetto, all'ordine violato.

812
2. Nella società che dee disingannarsi

Ma non basta medicar il delitto nel delinquente. Il delitto, al par di ogni altro ente e fisico e morale, tende a conservarsi e dilatarsi (*) Oppresso in sui principî dalla condanna obbrobriosa dei più, si appiatta sotto le tenebre del silenzio

(*) Che ogni *ente* tenda a conservarsi l'abbiam mostrato altrove (272) e perchè tende a conservarsi tende a propagarsi nella specie essendo gli individui soggetti a perire. Ma potrebbe forse nella nostra proposizione sembrar a taluno falso il supposto che il delitto sia un *ente*, giacchè il *male* è una negazio-

e della ipocrisia; ma a poco a poco sbucandone si manifesta ai complici e perde parte di suo rossore; poi si adopera a stabilir dei principi coi quali egli possa giustificarsi, e corrompe così i suoi giudici prima di presentarsi smascherato al tribunale detto volgarmente della *pubblica opinione*, cui riguarda come inappellabile e sacro. L'errore è dunque la filosofia del delitto e la sua salvaguardia; combattere l'errore egli è sterpare dalle ime radici il delitto.

813 Proporzione della pena perchè serva a disinganno

Ognun vede per conseguenza quanto importi alla società il contrapporsi ai *principî* filosofici del delitto. Ma questi esser possono o nella *ragione* o nell'*interesse* (732): al pervertimento della ragione si fa argine con altri mezzi che direm poi (870 seg.); la pena dee persuadere il pubblico non essere *utile* il delitto. Al che ricercasi 1° che la pena sia *pubblica*; 2° che sia pubblicamente riconosciuta per *giusta* 3° che superi evidentemente l'*interesse* del delitto; 4° che non dia speranza ragionevole di evasione.

814 Termini obbiettivi della proporzione penale: *grado* di reità, *indole* del reo

Quando la pena avrà tali condizioni ella sarà la miglior risposta alla pretesa sicurezza di cui si arma il delitto allorchè vuole allettare dei complici. Ma qual è *praticamente* il modo di applicare queste considerazioni *teoriche?* Egli è chiaro che due termini dee ben osservare il Legislatore mentre scrive un codice penale: 1° il *grado* del disordine che dee riparare, affinchè possa proporzionarvi la *quantità* della pena; 2° la *indole* delle persone in cui lo dee riparare, affinchè proporzionar vi possa la *qualità*.

Il grado del disordine può considerarsi e nella

ne (807) e il delitto è un male. Ma avvertasi che il delitto è, non già *puro-male*, ma *azione-mala* (790). Ha dunque una parte positiva, e questa tende a riprodursi colle condizioni sue proprie, cioè coll'accoppiamento del disordine morale.

815 La reità *civile* diversa dalla *morale*

sua *reità essenziale*, e nella sua *esecuzione integrale*. La *reità* essenziale può considerarsi e moralmente e civilmente ossia *socialmente* ed avere, sotto questi due aspetti, dei gradi assai fra loro diversi; potendo un delitto *moralmente* gravissimo aver sulla società poca, o anche talor nessuna naturale influenza, epperò non essere *civilmente* delitto, perchè *non esternato* (724). Ed ecco perchè le società, anche più perfette nell'ordine civico, hanno tollerato e tollerano pur tuttavia certi disordini *moralmente* gravissimi, mentre altri gravemente ne puniscono benchè *moralmente* men rei: incaricato della tutela di ordine *esterno*, il legislatore politico dee proporzionare i mezzi al *suo* fine immediato, subordinandolo bensì al fine ultimo (725) cioè non opponendosi mai al conseguimento di questo; ma non già mirando a questo immediatamente; il suo scopo è la perfezione esterna della società, ma perfezione tale che la aiuti all'ultimo suo Bene.

816 Gradi di reità civile

Or la perfezione esterna consiste nella esterna onestà; giacchè la perfezione sociale consiste nell'ordinare rettamente gli individui umani (726) la cui prima perfezione e felicità consiste nel retto ordine di giustizia (41). Siccome dunque *moralmente* parlando (a parità di circostanze) è più reo chi manca ai doveri verso Dio che verso sè, più chi verso sè che verso altrui; così *civicamente* sarà più reo chi distoglie la società da ciò che ella deve a Dio, poi chi la perturba in sè, finalmente chi ne offende privatamente alcun membro 1° nella persona, 2° nella famiglia. 3° negli averi, o dritti.

817 Il sacrilegio esterno è *delitto* anche civile

Dal che si fa chiaro l'abbaglio di coloro che avendo osservato la società politica porre sue cure nel custodire l'ordine esterno, ne inferirono non dover essa prendersi pensiero della religione e dei *delitti* che si commettono contro Dio. Vero

è che Ella non è direttrice delle *coscienze*, ma non è direttrice degli *uomini* all'ordine? or il massimo disordine dell'uomo è ribellarsi a Dio, giacchè il primo dei suoi doveri è la religione (208); dunque il massimo disordine politico è il *delitto* (790) ossia colpa *esterna* che incita l'uomo sociale alla irreligione. Ma di ciò si dirà più a lungo (871 segg.).

818

I pubblicisti *utilitarî* conoscono sol per metà la graduazione dei delitti

Un altro punto vien chiarito dai principî finora esposti intorno alla gravità politica dei delitti, vale a dire quanto esser debba inesatta la idea che della lor graduazione aver possono quei pubblicisti che ricusano la base dell'*ordine* abbracciando solo il principio di *utilità*: esattissimi nel calcolare gli *interessi* e quei *doveri* che dal *solo* interesse dipendono, essi sono poi ciechi nel conoscere le proporzioni che dipendono dalle rette nozioni di ordine morale. Ed ecco perchè si trovano ridotti non di rado a confondere in un solo concetto la mobile opinione del volgo, che dal Legislatore debbe essere guidata, coi dettati del senso comune che debbono guidare il Legislatore (*). E tanto basti dei gradi di *reità* intrinseca: vediamo ora quelli che dipendono dalla integrità della *esecuzione*.

819

Gradi *integrali* del delitto

Il delitto è atto della volontà, la volontà può senza nulla *eseguire* manifestare la risoluzione di eseguire; può intraprendere la esecuzione; può porvi l'ultima mano ma fallire nel colpo; può col riuscire nello ultimo colpo ottenere l'intento. Delitto *pensato*, delitto *parlato*, delitto *attentato*, delitto ossia colpo *fallito*, delitto *riuscito* o *consumato*: ecco i cinque gradi sui quali arresta suo sguardo filosofico il pubblicista di Pavia (**). Il delitto *pen-*

(*) V. Bentham T. II, pag. 75 e segg. e i due capi XIV e XV del I Tomo ivi citati.
(**) Genesi del dr. penale.

*sato*, dice, non è *delitto* non essendo esterno; dunque non cade sotto il dritto penale: egregiamente; se non in quanto la sua proposizione contro Burlamacchi (*) egli la appoggia sull'erroneo principio che il dritto penale è *pura* difesa.

820
I. Delitto *pensato* non è delitto

821
II. Delitto *parlato* può essere *attentato* o altro delitto

Il delitto *parlato*, *la iattanza di volerlo effettuare sono cose, continua il Romagnosi, che non si possono riguardar come attentato* (**): onde ne inferisce *tutto al più poter quì aver luogo le precauzioni*. In questo parmi equivoca la sua premessa e falsa la conseguenza. Equivoca la premessa 1° perchè molte volte una minaccia può essere un primo passo (attentato) con cui tentasi il guado per vedere quali sieno le forze dell'avversario; 2° perchè anche quando non abbiasi l'intento di eseguire il delitto minacciato, il solo minacciarlo è un scemare al minacciato e al pubblico la lor sicurezza e la rettitudine dei loro giudizî almeno relativamente all'interesse della colpa (813). Or la società deve *assicurare* i suoi e *proteggere la verità* dei loro giudizî colla pena. Dunque ella può non solo *cautelarsi* contro il mal minacciato, ma anche *punir la minaccia*.

822
Anche talora nei delitti impossibili

Questi raziocinî possono applicarsi agli attentati di delitto impossibile (***) dei quali il Romagnosi vieta alla società stabilir una pena, prendendo la pena come *pura* difesa. Se la impossibilità del delitto non è tale, e in tali circostanze che mostri *mentecatto* il delinquente, l'attentarlo ben lo mostra e audace e malvagio: correggere la sua malvagità, e assicurare contro di lui gli

(*) Ivi § 606.

(**) Sulla opinione del Burlamacchi può vedersi la nota finale all'876.

(***) Se pure essi possono darsi; giacchè a dir vero io non ben comprendo come possa un uomo *non impazzito* intraprendere *realmente* un delitto in cui *le cagioni di impotenza agiscono in una maniera conosciuta*

associati sono a parere di ogni retto estimatore motivi sufficienti ad usare, (moderata sì, ma usarla) la giustizia penale. Nè io sò vedere in tal proposito che differenza corra tra *tentar l'impossibile*, e tentar il delitto *che fallisce : forse la impossibilità può esser messa in di lui conto* (del reo) cioè *imputata* (*) Uguale è dunque la imputabilità nell'*attentato impossibile* e nel delitto *fallito*. Or la pena è una conseguenza della imputazione (127 seg.). Dunque se può infliggersi pena pel *colpo fallito* può infliggersi per l'*attentato impossibile* (ricordiamci che l'attentato è atto *esterno* diretto a compir il delitto); ma colle debite proporzioni sopra indicate (806 e segg.).

823

III. Delitto *attentato*: dee graduarsene la pena

Tutti i gradi di esecuzione frapposti tra il pensiero *deliberato* e la consumazione del delitto, sono altrettanti passi di *attentato* nei quali il disordine morale del delinquente o cresce o si dimostra più grave ; sono passi che rendono più vicino e più probabile il successo del delitto (808); sono passi che crescono i palpiti della Probità assalita. Vuole dunque il retto ordine di legislazione che maggior pena si contrapponga alle maggiori attrattive, e che il reo di un primo attentato trovi nella gravezza maggiore della pena contrapposta al secondo un freno che lo trattenga dal commetter questo anche quando ha già commesso il primo.

IV. Colpo *fallito* men nocivo del delitto *consumato*

Nel colpo che *fallisce* il disordine morale e il timor sociale son uguali a quello del delitto con-

*e costante* (così si esprime il Romagnosi nella genesi del dritto penale § 705). Supposto però che un uomo *non pazzo* attenti effettivamente un delitto di tal fatta, è chiaro che lo suppone possibile, che vuole il disordine, che offende la società, che è per sè delinquente in quell'atto *esterno* con cui *attenta*. Dunque codesto atto è degno di pena.

(*) Genesi del dr. pen. § 647.

sumato: ma il *danno* è accidentalmente minore: può dunque minorarsene la pena a proporzione (808, 20). Così le proporzioni delle pene tenderanno sempre a rendere *utile* al delinquente non solo il non commettere delitto, ma anche l'arrestarsi in qualunque punto della tenebrosa carriera; e faranno coincidere i suggerimenti dell'*interesse* con quei della *ragione* e della coscienza (732).

824 V. Abito e recidiva

A questi gradi *integrali* dell'*atto* reo annoverati dal Romagnosi aggiungasi un ultimo grado di reità ed è l'abito reo. Ognun vede che esso può notabilmente influire sulle proporzioni della pena; imperocchè dall'un canto l'abito agevolando gli atti rei (194) sembra fornirli di difesa o almen di scusa. (E sotto tale aspetto potrebbero chiamarsi ad esame anche le predisposizioni al delitto sulle quali il Gall pretenderebbe (*) appoggiare la massima parte del codice penale). Dall'altro lato essendo l'abito ordinariamente effetto della *libera* volontà (195 171), l'aumento di propensione alla colpa non solo non iscuserebbe, ma accrescerebbe in tal circostanza la reità del delinquente.

Che se si riguardi la riparazione dello ordine sociale contro i mali passati e contro i futuri (808) la pena di colpa recidiva o abituale dee crescere notabilmente, sì per la gravezza maggiore di essi mali, sì per la difficoltà sperimentata a distoglierne con pena ordinaria la volontà ostinata.

825 La proporzione spiegata armonizza socialmente la *probità* e l'*interesse*

Abbiamo spiegato il 1° termine a cui dee proporzionarsi la pena, vale a dire la gravezza *essenziale* e *integrale* del delitto: dalla debita proporzione della pena relativamente a questo termine ne seguirà che l'abbominazione del delitto si formerà per *interesse* in coloro che non la con-

(*) Gall: Fenctions du cerveau.

cepirebbero per *probità* (732); e si formerà per l'appunto nelle medesime proporzioni che se fossero mossi dalle norme della giustizia e dell'ordine : talchè le forze di tutti spinte con armoniche proporzioni o dal bene *sensibile* o dal *morale*, dovranno tendere concordemente benchè con motivi diversi al fine sociale, a produrre cioè l'ordine esterno (724).

Qualora *le pene* sieno dagli individui ugualmente sentite

*Dovranno?* ma è egli poi vero che, stabilita la proporzione fra le pene e i delitti, sia stabilita una *perfetta* armonia di tendenze? Sarebbe verissimo, se perfetta armonia individuale esistesse fra gli associati; ma se gli individui differiscono di *mente* di *volontà* di *corpo* di *averi* (807) egli è evidente che la sottrazione di un bene sensibile determinato non può produrre in tutti la medesima spinta a sacrificar il bene che sperano pel delitto. Un vendicativo ricco e delicato non sarà frenato dal timor di una multa, ma piuttosto da pena afflittiva o infamante; all'opposto un villano nerboruto e povero sprezzerà la vergata e temerà la multa. In somma, per dirlo in termini generali, la sottrazione di *un oggetto* non è sottrazione di *bene*, se non in quanto questo oggetto è *fine* di una tendenza (3) : or l'impulso a tendere risulta 1° dalla privazione 2° dalla apprensione della privazione 3° dalla apprensione dell'appagamento sperabile da quello obbietto, 4° dalla possibilità di conseguirlo. Dunque se la pena dee distogliere dal delitto dee sottrarre al reo un oggetto di cui egli non abbondi, di cui conosca la sottrazione, di cui senta il bisogno, di cui vegga il conseguimento connesso colla omissione del delitto. Nel qual proposito a ragione dal Bentham è deriso il Montesquieu, che vorrebbe punir il *sacrilego* colla privazione dei beni spirituali che egli calpesta (*).

(*) Bentham Oeuvres T. I, pag. 177.

826 Ne siegue 1. una proporzionalità delle pene alle classi sociali

Queste riflessioni sì naturali, sopra verità sì evidenti stabilirono presso quasi tutti i popoli certe varietà di pene, proporzionate alle varietà degli individui, o piuttosto delle classi, giacchè il legislatore conosce *le specie*, non le *individualità*, quasi inarrivabili perfino al magistrato, anzi talvolta ai domestici stessi. Or la natura opera con qualche costanza anche gli atti liberi, nelle specie (445) assai più che nei liberi individui isolati. Dee dunque il legislatore, se vuole ottenere l'intento, proporzionar le pene alla condizione sociale dei delinquenti: usar qui la legge dell'*altrettanto materiale* (357) sarebbe aperta ingiustizia che torrebbe l'altrettanto *proporzionale*, epperò torrebbe la armonia sociale, la quale si forma, come la musicale, da relazioni proporzionali (*). Dal che si vede quanto sia scarsa la penetrazione di certi declamatori che vorrebbero in questo abolir ogni distinzione, e *livellare*: dovrebbero prima *livellare* le forze di corpo, i sensi di onore, le speranze di fortuna ec.

2. E qualche larghezza accordata ai giudici nel l'applicarle

Per questo i legislatori benchè non assegnino pene *individuali* perchè essi non conoscono gli individui, pure sogliono lasciare ai giudici una certa larghezza, entro i cui termini possano scegliere la pena, affinchè possano aggiugnere o togliere quanto è necessario a ragguagliare esattamente (**) la pena al delinquente; almeno *quanto* la morale estimazione *può essere esatta*, e l'indole dei rei conosciuta.

(*) Vous ne me persuaderez pas que le *carcan* ec. soient la même punition pour les personnes de toutes les conditions. (Gall: Fonctions du cerveau T. I, pag. 360).

Les mêmes peines nominales ne sont pas pour différens individus les mêmes peines réelles ec. (Bentham Oeuvres. T. II, pag. 9).

(**) Bentham T. II, pag. 22 seg.

5. E la proporzione delle pene al proprio secolo

Da questo stesso principio della proporzione fra la *pena* che dee frenare e la *persona* che debbe essere frenata (814), ne siegue che il codice penale è essenzialmente variabile secondo il variar dei tempi e delle nazioni, imperocchè secoli e popoli diversi amano *beni* diversi, epperò possono dall'amore di questi beni essere e sospinti e frenati diversamente nel delitto. Grande errore è dunque il giudicare delle antiche e delle straniere leggi penali colle idee del secol nostro e del nostro paese; i *mezzi* debbono giudicarsi dalla loro *attitudine al fine* (21), non dalla fisonomia o dall'abito. Se coi Vandali e cogli Unni si fossero usate certe pene, che oggidì atterriscono, ne avrebbero riso, e la legge sarebbesi trovata priva di sanzione bastevole (XCI).

827
Se sia lecito infliger pena all'innocente

In proposito della relazione fra la pena e le persone potrebbe proporsi il quesito = se sia lecito punire *col* delinquente o *pel* delinquente l'innocente? = Ma se ben si mira, proposto in tal forma il quesito è contradditorio nei termini; giacchè altro è la *pena* in genere, altro la *punizione* ossia *pena legale:* potrà ad un innocente infliggersi *pena*, ma questa pena per esso non sarà *punizione* (801, 802). Riducasi dunque il quesito in termini esatti e ricerchiamo = se sia lecito infliggere un male sensibile a chi non ha commesso delitto, per riparare un delitto commesso da altri?

Per rispondere al quesito dobbiamo in prima ricordare ciò che altrove si disse, potersi dare dei delitti *sociali* in cui tutti hanno parte quegli individui che, capaci di morale operazione, non si oppongono, quanto è da loro efficacemente al delitto (651 segg.). Due specie di *innocenza* possiam noi dunque riguardare negli individui associati, cioè innocenza *puramente individuale*, innocenza *sociale;* e relativamente ad entrambe si può proporre il quesito.

828 L'individualmente innocente può punirsi se socialmente sia reo

1° È egli lecito infligger pena a chi è *individualmente* innocente per un delitto della società della quale egli è membro? = Questo quesito già da noi fu sciolto in altro (651 seg.) proposito, e resta solo che se ne faccia più generale applicazione alle particolari società. Se ogni società ha la sua unità e per conseguenza la sua libera operazione morale; ogni società può meritare e premio e pena (134). Se *merita la società* non può meritare che nei suoi membri; membri suoi cooperanti sono quei tutti che da lei non si disgiungono di intento e di mezzi (653); dunque ogni individuo che non dissente apertamente merita colla società o premio, o pena, perchè forma parte della massa cooperante.

Nè vale il dire che la cooperazione non è provata. Il *fatto* ossia, nel caso nostro, *il delitto* è provato (per ipotesi); è delitto sociale (per ipotesi); l'individuo è associato (per ipotesi); egli non rompe la associazione separandosi di intento e di mezzi: dunque *socialmente* egli è reo. Dunque se sopra di lui ridonda la pena sociale, ben gli stà: ella cade a suo luogo, e se l'individuo volea camparne, dovea dichiararsi francamente contro il delitto sociale.

Dal che si vede che quelle generali invettive con cui talora si biasima come barbara ogni legge di *comunicazione nelle pene*, debbon essere chiamate a ragionato esame nei casi particolari, nè accettarsi tutte ad occhi chiusi come voci di sincera carità filantropica. Specialmente poi quando una polizia saggia e riserbata rispetta l'asilo domestico, nè si interna, se non implorata dai privati, a sindacarne gli andamenti; egli è chiaro essere allora necessario che i privati stessi vengano più strettamente interessati ed incalzati a

tutelar essi stessi nelle mura domestiche da ogni delitto la società (*).

Ma punirsi socialmente

Ma tutto ciò riguarda come il delitto *sociale* così la pena *sociale;* nè parrebbe conforme alla giustizia punir *individualmente* il delitto *non-individuale*, come nè punir *socialmente* il delitto *non-sociale:* la *persona* (morale o fisica) che commise il delitto, quella e quella sola può ricevere la punizione (**).

829
Il *pienamente* innocente I. non può punirsi mai

Ma non sarà dunque lecito mai accettare da un innocente, che la esibisce spontaneamente, quella riparazione che la Giustizia suol esigere dal reo? = Ecco il 2° senso del quesito proposto pocanzi, la cui soluzione dipende dai principî da noi addotti come base del dritto penale (802 seg.).

La punizione è la reazione contro il disordine *personale*, contro il *sociale*, contro l'*universale*: procacciar *socialmente* la reintegrazione di tutti i dritti nel triplice ordine, eccone il fine. La punizione di una persona non rea non è atta a ristorare l'ordine *personale* nel reo, giacchè non ne subordina le passioni alla ragione; e frattanto ella è una aperta violazione dell'ordine che vuole *il bene all'innocente* (801). = Egli si esibisce, direte, per amor del reo. = Doppia dunque sarà

(*) Un esempio di tali censori delle pene *collettive* lo abbiamo nel Bentham (T. II, pag. 98) il quale pretende che affin di giustificarle « il y a deux poinst « à prouver: 1. que le coupable ne peut pas être puni « sans l'innocent: 2. que la peine de l'innocent ajon- « tée à celle du coupable est un moindre mal que le mal de l'impunité ». Ma nel contesto ricorre al principio da noi stabilito ed appoggia la rettitudine di queste pene sopra « *une complicité d'affection*, en « vertu de la quelle chacun s'efforce de soustraire le « coupable à la poursuite de la loi ».

(**) Analoga a queste dottrine è la legge del Codice francese del 10 vendem: an IV, citata dal Sirey Recueil général des loix ec. T. 34, 1834.

l' ingiustizia della autorità giacchè punirà 1° un innocente 2° per un eroismo di generosità.

2. Ma ben può accettarsene il compenso dovuto per danno di interesse ec.

Nell'ordine *sociale* oggetto della pena è riparar il passato e assicurar in futuro. Or quando trattisi di interessi ognun vede che il danaro dell'innocente è atto, come qualunque altro, a riparar i danni recati dal reo, e a dar cauzione in futuro. La *malleverìa* in tali materie non è dunque riprovata dal dritto naturale; e questa dottrina può talora applicarsi anche in materia di onore e di libertà. D'altra parte non si infrange *per sè* in tal caso verun dritto, potendo l'innocente cedere all'amico il danaro, e sino ad un certo segno le esterne onoranze; ed abbisognare talvolta e godere più della altrui che della propria libertà.

Ma se la società abbisogni di sicurezza contro *la persona* del malfattore, allora egli è chiaro che la detenzione o la morte di un innocente, non solo non cresce, ma scema la sicurezza sociale. Dunque in tal caso la *sostituzione* dell'innocente al reo è nell'ordine sociale direttamente opposta al fine precipuo della giustizia punitrice.

Nell'ordine *universale* finalmente la sostituzione di un innocente al reo sarebbe per parte della sociale autorità affatto illecita, sì perchè essa non è colà autorità *competente* essendo ella limitata ad ordinare la particolare sua società; sì perchè nell'ordine universale le relazioni di ciascun essere (466) riguardano immediatamente al supremo Ordinatore, il quale da ciascuno esige individualmente il compimento degli eterni suoi decreti, e da ciascuno può averne proporzionata soddisfazione personale, se vengasi a trasgredirli.

Concludiamo pur dunque non poter mai volersi *direttamente* travagliato invece del colpevole l'innocente (XCII), benchè si offra spontaneamente a sottentrare alla pena; eccettuato solo il caso ove trattisi di interessi *alienabili*, nei quali egli

può ristorar la società nei danni passati, ed assicurarla nei futuri. Ma in questi stessi casi non sarà egli mai il *punito*; non potendo mai la *punizione* comprendersi *senza delitto*.

829. E permettere i mali indiretti dell'innocente

Dissi non poter volersi *direttamente* la pena dell'innocente; perchè quelle pene, che accidentalmente ridondano negli innocenti dalla altrui punizione, sono inevitabili per la natura stessa delle cose, come sono le altre conseguenze del delitto. Non è in potere della società il far sì che il figlio di un assassino non desti ribrezzo ricordando, benchè innocente, i misfatti di un padre scellerato; nè che il figlio di un prodigo giuocatore non rimanga nella miseria a cui lo condanna un padre snaturato. Or allo stesso modo essa non può impedire che una multa imposta al padre non impoverisca la famiglia, o che la galera a vita non la disonori. Quel che ella può, e che sarà certamente provido consiglio, è agevolare ai miseri il ristorarsi nel danno, o trafugarsi alla pubblica infamia.

## § IV. *Pena di morte.*

830. La pena di morte fu dalle passioni or voluta or vietata

Questa ultima considerazione ci sospinge in una quistione agitata da qualche tempo, con varietà non solo di opinioni ma ancor di passioni, fra i pubblicisti. Si è domandato *se sia lecita la pena di morte?* Ognuno ha potuto osservare nelle polemiche costituzionali *il fatto* delle passioni scatenate; ogni mediocre intelletto può penetrarne *la causa*, giacchè quanti interessi possono sostenersi *arditamente* dai facinorosi, quando sia abolita la pena di morte! all'opposto quanti interessi contrarî possono da essi abbattersi *irreparabilmnte* con lo ajuto di magistrati o deboli o corrotti o complici se la pena di morte non si sopprime! Il giudizio dunque delle passioni dee variare a norma degli inte-

ressi e dei tempi; e bandir la pena di morte quando è necessaria ad immolar l'innocente, bandirne la abolizione quando è necessaria ad assicurar il delitto.

831 Argomenti irrefragabili di autorità la giustificano

Ma la ragione che ne dice? Se nulla altro ella brama che il Vero, per qualunque via le si presenti (233) la quistione è sciolta *in astratto* irrefragabilmente dalla autorità; ma autorità tale a cui solo il mentecatto può opporsi. *Quasi tutte* le pubbliche società hanno usata la pena di morte: dunque l'uman genere la giudicò *lecita*. Il Legislatore ispirato del popol santo scrisse sotto il dettato di Dio la pena di morte fra le leggi politiche; dunque la pena di morte nella società *è lecita*. Ma avvertite che questa risoluzione è una risoluzione *astratta*, è una risoluzione *non-filosofica : non filosofica* perchè non presenta *le cause* intime, *astratta* perchè stabilisce solo che può *talora* adoprarsi, ma non determina il quando.

832 La ragione la giustifica quando sia necessaria

Rispondiamo filosoficamente al quesito. La *pena* è un mal sensibile inflitto dalla ragione ordinatrice per ristorare l'ordine violato (807) dal mal morale. Or alla natura umana il *mal sensibile* è per sè male, nè si cangia in bene se non in quanto egli reca un bene maggiore il bene onesto. La pena dunque, che mentre ristora l'ordine è un *vero bene*, divien *vero male* quando non è necessaria a ristorare l'ordine. Fare un *vero male* è illecito: dunque la pena di morte sarà *illecita* (come ogni altra pena) quando non è necessaria a ristorar l'ordine. La soluzione filosofica del problema proposto si riduce dunque a decidere 1° se la pena di morte *possa* essere necessaria a ristorar l'ordine?

2° Quando ella sia necessaria?

833 Sentenza contraria di Beccaria, e sue ragioni.

Il Beccaria, ed altri dopo lui, hanno giudicato non essere necessaria la pena di morte, perocchè, hanno detto, la morte non è il più spaven-

toso dei mali pei scellerati che menano lor vita esposti a continuo rischio di esserne colti: essi temono assai più una lunga prigionia (*). La morte del giustiziato è un assassinio legale, un omicidio commesso a sangue freddo, che insegna ad assassinare non ad astenersi dal delitto. Che se quasi tutti i popoli usarono il supplizio di morte, questo non è prova della rettitudine di tal supplizio; non usarono essi pure i sacrificî di vittime umane? Oh quanto riuscirebbe più utile la vita dei malfattori impiegata ai lavori, che troncata sui patiboli!

834 Utilizzar gli uomini è idea poco retta

Questa speculazione mercantile sulla vita dei malfattori è degna veramente dalla morale *utilitaria*; e infatti il Bentham ne fa gran conto (**): noi non entreremo in questi calcoli, persuasi che l'uomo *anche scellerato*, non diviene mai una bestia da soma. Utile o inutile, ei dee vivere, se la sua morte non è necessaria all'*ordine*; dee morire, se la giustizia ne chiede inesorabilmente la morte.

835 La morte non è necessaria ma può essere utile al reo

Or la giustizia che ne dice? Per tre fini ella deve (806) infliggere la pena; 1° per emendazione del reo, e sotto questo aspetto la morte non è mai *necessaria*: potrà soltanto essere *utile*, giacchè la umana coscienza vedendo aprirsi la scena terribile di una vita avvenire e svanire gli incantesimi della presente, si induce di leggieri a distaccare la volontà da quel bene che la induceva al disordine, e che stà ormai per fuggirle di mano.

836 Non necessaria a riparo dell' ordine violato

2° Si infligge la pena per ristoro dell'ordine; e sotto tale aspetto la morte può parere conveniente nel caso del *talione*: essendo a primo a-

(*) Dei delitti e delle pene §. XVI. Bentham Tomo II, pag. 65.
(**) Oeuvres: T. II, pag. 66.

spetto un esatto ragguaglio dell'ordine violato il togliere la vita a chi la tolse altrui. Ciò non ostante essendo l'ordine sociale in ciascun individuo un complesso di relazioni svariatissime, di rado o mai può avvenire che il *talione* sia una vera adequazione di giustizia, ma potrà alle volte esser male minore, altre volte male maggiore, del male commesso dall'omicida. Così, per es :, la morte di un sicario non uguaglia tutti gli omicidî che egli avrà commesso : la morte di un padre di famiglia è maggior male che la morte di uno scapolo; la morte di un uomo insigne per meriti anteriori verso la società o capace di ben servirla in appresso, è mal comune, epperò maggiore della morte d'uomini oscuri e poco men che inutili: per *certuni* la morte è umanamente parlando minor male che altre perdite di famiglia o di onore. D'altra parte l'ordine esige bensì una pena al delitto ed una proporzione fra i delitti e le pene, ma, purchè il delitto non vada nè felice nè impunito, i limiti di tal proporzione possono avere molta larghezza nella morale estimazione. Non sembra dunque che la riparazione dell'ordine *esiga assolutamente* la pena di morte, 1° perchè essa non è per lo più un ragguaglio esatto; 2° perchè l'ordine non ricerca nella riparazione una uguaglianza materiale.

837 Nè a ristorar il danno passato: ma talor necessaria ad evitar il futuro

Il 3° fine della pena è il bene della società sì per ristorarla nel danno passato, sì per assicurarla da timor del futuro. Il danno passato meglio verrebbe compensato dai lavori forzati che dalla morte : ma per assicurare da timor del futuro non vi ha, per fermo, mezzo più efficace della pena capitale, sì per lo spavento che ella incute, sì per la vita che ella tronca. Troncando la vita del malfattore la società rende *impossibile* la recidiva *a lui medesimo* , perchè non gli lascia pur la speranza di riparare il mal della

morte; incute orror del delitto *agli altri* sì per l'orrore fisico della tragedia con che lo ripara, sì per l'infamia di che lo ricuopre, sì per la disperazione a che lo riduce.

838
La morte è veramente la più spaventevole delle pene

Lasci pur dunque il Beccaria ad un finto Arbace sui teatri il cantarci:

« *Non è ver che sia la morte*
« *Il peggior di tutti i mali;*
« *È il conforto dei mortali*
« *Che son stanchi di soffrir.*

Un legislatore fisosofo deve imparar *dal fatto* e non *dal finto*: e il fatto parla quì con troppa evidenza, giacchè quanti sono i condannati a morte che chiedono per favore la commutazione coi lavori forzati? E la ragione è chiara: Chi vive può sperar grazia per mille guise, può sperar fuga, può sperar rivoluzioni, può sperar mitigazione e guadagni. Eppoi che cosa è per la maggior parte dei galeotti la lor galera? sospinti per lo più dalla lor miseria al delitto, portano alla pena nome già infame per sceller aggini, mani già incallite al lavoro, e vita già usa agli stenti. Se per tali patimenti la vita potea esser loro men cara, come osserva il Bentham; per l'assuefazione contratta a soffrirli sarà male men formidabile la galera.

839
Dunque può essere talora efficace necessaria giustà

La morte può dunque esser rimedio *efficace*, epperò *necessario* in certi casi per sicurezza della società, e in casi simili la collisione dei dritti è evidentemente in favore della società; nel che ha tutto vigore la dimostrazione data dal Romagnosi, il quale tutto il dritto penale deriva da questa idea di *difesa* (800). E può aggiugnere gran peso alla sua dimostrazione una riflessione di altra materia. Tutti consentono che un innocente, rifugiatosi in una città per campare dalla morte intentatagli da ne-

mico prepotente; se la città medesima venga stretta d'assedio e corra grave pericolo, sarà obbligato ad uscirne, quand'anche corresse incontro a certa morte: e qualor lo ricusasse e fosse disposto a vedere anzi la città presa e saccheggiata, che arrendersi al suo persecutore, ei diverrebbe reo contro quella società e sarebbe lecito alla Città pericolante il consegnarlo al nemico, affine di campar dallo sterminio. Quanto più dunque sarà lecito alla autorità mettere a morte un delinquente, se questa morte sia necessaria alla pubblica sicurezza, come le tante volte accade, nei delitti specialmente di fellonia e cospirazioni; ove le sorti e della società e del partito ribelle dipendono per lo più dalla capacità dagli intrighi dalle aderenze dal nome magico di un qualche caporione, la cui morte estinguerebbe pur il pensiero di ribellione! In tali circostanze che *barbara filantropia* è quella che, per salvar la vita ad un traditore, vuol tenere in perpetue agonie la società innocente!

840 Epperò non è dottrina erronea nè assassinio legale

Resti pur dunque la antica Sapienza in possesso della venerazione dei popoli, e assolviamo le società dal preteso *assassinio legale* imputatole dal Marchese Beccaria; se pure non vogliam porre fra gli assassini il medico che ordina e il chirurgo che eseguisce la amputazione del membro cancrenoso per assicurare il corpo intero.

841 Mitigazione naturale dei supplizi

Quali poi sieno i casi ove la morte è necessaria è quistione non di dritto morale, ma di ordine teoretico che appartiene ai pubblicisti. Osserveremo soltanto che 1° se si danno delitti non sopraffatti e distrutti da pene minori, la maggiore è necessaria (807). 2° A misura che un popolo acquista religione e coltura e onore e delicatezza, egli diviene sensibile a mezzi men violenti; epperò la mitigazione può divenire giusta e necessaria. Ed ecco perchè nella colta Europa la

severità delle pene è andata da se stessa *naturalmente* scemando, prima ancora che la filantropìa menasse schiamazzi e i codici si emendassero: la natura e la Religione lavoravano nel cuor dell'uomo e ne maturavano soavemente i frutti (*).

842 Epilogo. La pena di morte può esser giusta, quando è necessaria

Concludiamo. La pena di morte è per sè *lecita* perchè può essere mezzo *efficace* e *necessario* pei fini che deve aver la pena, ma specialmente pella pubblica sicurezza. La pena di morte *deve* adoprarsi quando è mezzo *necessario* alla riparazione dell'ordine violato, specialmente per pubblica sicurezza. Ecco la risposta ai due punti del problema pocanzi proposto (832).

## § V. *Epilogo della teorìa penale.*

843 Il pubblicista deve applicar le teorie esposte

Se dovessimo trattare di pubblico dritto, dopo avere stabilito la teorìa dei dritti e doveri pubblici per la protezione degli associati contro il delitto dovremmo ora esaminare la relazione che passa fra i mezzi che possono adoprarsi e l'intento che dee conseguirsi; e chiamando a rassegna tutti i beni sensibili compresi in quei quattro ordini da noi ricordati (807) *vita persona libertà* e *averi*, esaminare qual proporzione abbia ciascuno di essi all'intento da noi preteso di *riordinare il disordine* sociale (802). Ma come ognun vede sarebbe ciò un uscir dai limiti della teorìa *morale* in cui ci siamo racchiusi: onde rimettiamo i leggitori a saggi pubblicisti, e concludiamo con porre loro brevemente sott'occhio i punti più importanti finora discussi.

(1) Gli animi torbidi li raccolsero già maturi e se ne empiron la bocca, come di cosa da loro prodotta. Ma quante volte costoro mentre raccolgono il frutto tentano sveller la pianta! Quante volte se fanno un qualche bene alla società, lo fanno come la sanguisuga all'infermo!

844 Compendio di esse. La autorità dee ristorar l'ordine

La società vive di *ordine morale*, giacchè è congiunzione di esseri intelligenti, i quali non possono essere congiunti se non dal *vero* e dal *bene* (303 segg.) ch'è appunto l'ordine morale (41 segg.). La società pubblica completa vive di ordine morale esterno, giacchè sol nell'esterno ella può immediatamente operare (724 segg.). Attentare esternamente all'ordine morale è dunque un attentare al bene sociale; ond'è che la Autorità, ordinatrice degli individui, dee tornare all'ordine chi ne trasviò. Dunque la autorità dee ristorare l'ordine violato dal delitto.

845 Nelle sue triplici relazioni

Triplice è questo ordine (135): nell'individuo che dovrebbe ordinarsi per ragione, nella società particolare tendente ad esterna felicità, nella società universale tendente al bene infinito. Il delitto offende l'ordine in tutti e tre questi aspetti allettato da un bene sensibile: la autorità dee dunque ristorarla colla sottrazione di quel bene sensibile che induce al delitto: se pure in certi casi straordinari non vedesse per altra via ristabilito l'ordine, anche senza infligger castigo (796).

846 Per mezzo della pena sensibile

La *pena* o *punizione* tende a ristabilir l'ordine individuale facendo sì, quanto è possibile, con mezzi esterni che la volontà, priva dell'allettamento seduttore, ceda alla ragione; e le passioni, ammorzate nel travaglio, obbediscano alla volontà. Tende a ristabilire l'ordine pubblico ragguagliando le partite fra l'offensore e l'offeso (così individuo come società) e rassicurando sul pericolo di nuovi attacchi del facinoroso. Tende a ristabilire l'ordine universale rendendo la colpa oggetto di abbominazione pel *senso*, come ella è naturalmente per la ragione.

847 Proporzionata all'intenta

Ad accertare nel conseguimento del suo intento dee dunque la autorità proporzionar la pena 1° alla *reità* e alla *integrità* dell'atto con cui fu violato l'ordine: 2° alle persone *concrete* in

cui dee ristorarsi l'ordine; e quando dico *persone* CONCRETE parlo di persone considerate in un grado determinato di *forze* e di *relazioni* sociali, di *tempo* di *luogo* ec.

E se da queste proporzioni fosse richiesta qual *necessario* rimedio, specialmente per pubblica sicurezza, la pena di morte, la autorità compie anche con questa il triplice intento di riordinamento, nell'atto che procura principalmente la pubblica tranquillità.

## § VI. *Del prevenir i delitti.*

848
Importanza di prevenire il delitto

Punir il delitto egli è un prevenirlo: ma è egli questo il solo mezzo che dee maneggiarsi dalla società per compiere questo dovere di tutela contro il delitto (798)? Se la pena è *per sè* un male (832) egli è chiaro doversi far *il possibile* per diminuirne la necessità; or la società *può assai* in tal materia, e *assai* per conseguenza ella *deve*.

La importanza di questo dovere è immensa, giacchè si stende all'infinito: il *misfatto* che il dritto penale castiga è un atomo, rispetto alla serie illimitata di quelli che vengono impediti dalla benefica azione sociale, che suole esprimersi col nome di *Polizìa;* immensa riconoscenza meriterebbe per conseguente, anche nei governi (*) men sistemati, questa amministrazione, che suole per una strana contraddizione esser oggetto anzi di avversione che di riconoscenza presso gran parte del pubblico.

Strana contraddizione, io dico; imperocchè se in qualche lontana e barbara terra si raccontasse esser presso di noi un corpo di uomini di ogni ceto perpetuamente occupato a vegliar dì e notte per nostra sicurezza; invidierebbero certamente,

(*) Bentham Oeuvres.

e massime i più meschini e deboli, invidierebbero la nostra sorte, e immensa crederebbero dover esser la nostra riconoscenza. Or d'onde nascono nel volgo i sì tutt'altri affetti che pur veggiamo?

849 Motivi di disfavore contro tale prevenzione

Senza parlare dei *malvagi* che paventano la vigilanza della *Polizia*; degli *stolidi* che si bevono ciecamente ogni infamia pubblicata dai primi; degli *ingiusti* o *incapaci* uffiziali che danno ansa a pubblicarne; delle false teorie sociali che rendono odiosa ogni giusta autorità; insomma prescindendo dalle cause accidentali, questo tribunale include *essenzialmente* un principio di disfavore, e un pericolo di ingiustizie continue.

1 Se ne sente il peso non i vantaggi

Obbligato a limitare ogni potere malefico *prima* che si commetta il delitto, egli porta sulle sue spalle tutta la odiosità del dritto penale, senza potervi contrapporre per correttivo l'aspetto orribile del *delitto* che, da esso impedito, non comparisce. Il volgo dunque sente il peso dei vincoli che lo stringono, senza conoscere (chè poco ei ragiona) le calamità da cui essi lo campano. Ed ecco perchè allora egli incomincia a sentirne e ad invocarne la protezione quando, se talora la polizia languisca, passeggia per le città e per le campagne minaccioso il delitto.

2. Il segreto lo rende soggetto a calunnia

Nè solo ignoti sono *essenzialmente* gli effetti benefici, ma ignoti *essenzialmente* i mezzi di che si serve il tribunale per procacciarli; giacchè debbono contrapporsi alle trame le più segrete che covar si possano nel core umano, eccitato da naturale istinto da interesse da rossore a preparar nelle tenebre la ruina dell'uomo onesto e della società.

3. È tentato a prevaricare

Or questo segreto con cui necessariamente opera la polizia, ne rende da un canto inaccessibile al volgo, epperò accessibile alla calunnia, ogni più retta amministrazione; ma dall'altro canto è un terribile cimento per la onestà

dei suoi ufficiali, cui sembra dato l'anello di Gige, per assicurarli a tentare arditamente ogni prevaricazione.

4. È nocivo ai buoni se non riesce nel comprimere i malvagi

Di più: gli stessi mezzi che vengono usati a difesa della società sono *essenzialmente* odiosi e pericolosi: *odiosi*, perchè ad impedir il male mentre si ingegnano di vincolare gli uomini perversi, feriscono molte persone che *sono* oneste, e infinite altre che *sembrano: pericolosi*, perchè tolgono molte volte a chi obbedisce per coscienza i mezzi difensivi, mentre lo scellerato, che non obbedisce se non per apparenza, si rimane armato a danni della probità.

850

Leggi morali della tutela di polizia

Queste e molte altre ragioni consimili spiegar ci possono il disfavore che va congiunto a questa amministrazione (XCIII) benchè da lei tutta quasi dipenda quella pace che godesi nello stato sociale; e possono insieme suggerirci le basi delle leggi morali cui dee conformarsi il pubblicista nel determinarne le condizioni concretamente. Egli dee primieramente determinarne i limiti nella azione pubblica e nella privata: 2° assicurare la segretezza dall'abuso: 3° affidarne il maneggio a persone integerrime: 4° chiarirne i mezzi che congiungano l'efficacia colla soavita.

851

Nell' influenza pubblica; 1. Massima sicurezza con minimi legami

Le leggi della azione pubblica della polizia potrebbero a queste ridursi, 1° produrre il *maximum* di sicurezza col *minimum* di legami. La equità di questa legge parmi evidente da quanto si disse altrove sulla libertà (619 alfine e 702). Se la diminuzione di una libertà inferiore diviene soltanto un bene in ragione dei beni a cui si partecipa in una maggior società, ogni diminuzione non compensata da tal partecipazione è un vero male ; or la diminuzione *non-necessaria* non è dalla partecipazione dei beni compensata , giacchè *non-necessaria* è quella senza la quale potrebbero ottenersi gli stessi beni: dunque la si-

curezza sociale dee procacciarsi colla sola diminuzione *necessaria* della libertà. Ogni altra diminuzione è *un male* epperò é illecita, giacchè la autorità è *potere di ordinare* AL BENE.

2. Non impedire con un male maggiore un mal minore.

Questi principî dimostrano una 2ª legge che può dirsi quasi una applicazione della prima, cioè = il bene che viene assicurato coi mezzi di polizia debbe essere superiore e *in sè* e nelle sue circostanze a quello che per essi socialmente si perde =. Se per assicurarmi dal pericolo di incendio mi venga tolto l'uso del fuoco, sarò ridotto a cibi crudi e a patir freddo, male certissimo, per sottrarmi ad un male incerto, cui potrebbero opporsi altri provvedimenti, men sicuri forse all'intento diretto, ma men nocivi nei loro effetti secondari.

852
Nella influenza privata

Il ponderare quali sieno i provvedimenti di polizia *pubblica*, che si conformano alle due leggi da noi stabilite tocca al legislatore e al pubblicista; passiamo alla azione della polizia nell'ordine *privato*. Abbiam veduto altrove (704 segg.) non esser lecito alla maggior autorità assumere la direzione immediata dei consorzi di che è composta la società maggiore; ma poter essa, anzi dovere dirizzare i consorzi al ben comune per mezzo delle loro domestiche autorità (705) e impedire che queste aberrino. Da questi principi derivano due leggi regolatrici della SOCIALE azione preservatrice nella sua applicazione alle società minori.

3. Non introdursi nella direzione domestica

3ª legge. = La azione preservatrice non può regolare con ordinamenti costanti se non le azioni pubbliche e degli individui e dei consorzi =. La ragione è chiara sol che si comprenda che sia azione *pubblica*: chiamo *pubblica* quella azione che o in sè o nei suoi effetti tende a produrre un effetto comune, un effetto cioè, che, uscito dai penetrali domestici, entra nella sfera della

pubblica società. Ognun vede non potersi dalla autorità pubblica governare azioni non pubbliche; imperocchè la autorità pubblica non ha il dritto di governare se non dalla necessità di ottenere il fine sociale (426); or le azioni *non pubbliche* non possono influire al fine sociale, giacchè non entrano nè per sè nè pei loro effetti nella sfera della pubblica società. Dunque la autorità pubblica non ha dritto di regolarle.

4. Se non per impedirvi il male

4ª legge. = La azione preservatrice può con ordinamenti accidentali e momentanei internarsi nei consorzî per correggerne il male =. Prova: la ragione per cui la pubblica autorità non può internarsi a governare i consorzî con ordinamenti costanti è che essi hanno e *debbono* avere (690) una particolare autorità regolatrice: ma quando il male vi si opera senza che venga emendato, è chiaro che o non vi è autorità o questa non agisce: dunque in tal caso la autorità superiore ha dritto e dovere di internarvisi e dirizzarne al ben comune gli andamenti, organizzandovi un potere efficace sì ad operare il bene privato, sì a ricevere il moto verso il ben comune e comunicarlo al consorzio.

5. Conosciuto per indizî pubblici

5ª legge = Questi ordinamenti nell'ordine privato non possono lecitamente adoprarsi, se non in forza di indizî esterni =. La pubblica autorità non dee entrare nell'ordine privato se non affine di ottenere il ben pubblico; or un male che non traspira in qualche indizio esterno non impedisce il ben pubblico; questo male dunque non è di competenza della pubblica autorità. Avremmo potuto anche dimostrare il medesimo teorema col riflettere essere impossibile che la autorità corregga quello che non conosce, o conosca quello che non si esterna. Che se taluno pretendesse inferirne, appunto per questo esser lecito alla autorità preservatrice l'internarsi almen col guardo

nell' asilo della famiglia, risponderemmo essere ciò contrario all'ordine per la legge 2ª che abbiam pocanzi stabilita, giacchè ne seguirebbero mali assai maggiori di quelli che si vorrebbero evitare. In fatti che sarebbe la famiglia, se fosse priva di quella libera communicazione dei cuori che ne forma la dolcezza? priva di quel segreto maneggio di affari che ne assicura gli interessi? priva di quel velo che cuopre agli occhi del pubblico la miseria e i vituperî, cui mai non isfugge interamente la umana fralezza? La stessa società pubblica di quanti beni priverebbe se stessa, perdendo l' arme forse la più gagliarda ad ottener l'ordine, cioè l'amor del decoro e dell'onore! Dunque il male domestico non esternato da verun indizio, è straniero alla pubblica autorità. Tanto più che è quasi impossibile occultarlo quando giugne ad eccedere; essendo il disordine un male che a tutte le società ripugna ed eccita per conseguenza anche nelle società domestiche una qualche reazione, la quale non può non manifestarsi.

853 Necessità del segreto

Dalle leggi della *attività* passiamo a considerare le leggi del *segreto*. Pretendere che senza segreto possa assicurarsi il ben sociale, sarebbe altrettanto che pretendere che in una guerra si comunicasse il piano e tutti i disegni al nemico. La prima delle difese è essenzialmente il *segreto*, giacchè toglie al nemico la cognizione epperò la possibilità di vincere. Blateri pur dunque a sua posta il Montesquieu contro i veneti inquisitori di stato; essi erano, risponderà il Bentham, istituzione degnissima di sì saggia repubblica. Se la custodia della tranquillità sociale, è la guerra della probità contro il delitto, la probità dee guardare gelosamente quel segreto di cui si arma contro di lei sì gelosamente il delitto.

854 Sue condizioni limitanti

Ma altro è celar gli attacchi, altro è battagliar allo scuro; e tristo quel generale che per piom-

bar sul nemico all'improvviso, corresse rischio di trucidare i proprî battaglioni. Ogni segreto, che ponga a rischio di punir la innocenza, è essenzialmente contrario alla giustizia. Or chi non adopra i mezzi consueti ad ottener cognizione di causa, si espone a tal rischio; sieno pur forti quanto vuolsi le prove del delitto, l'accusato può sempre aver di sè tal cognizione cui nessun testimonio potrà pareggiare; può sempre rinvenire il falso nei delitti che gli vengono apposti. Dunque non sarà lecito mai condannar il reo senza udirlo.

E come non può condannarsi, così non può nè infamarsi nè punirsi. Confondere dunque in una stessa carcere gli accusati coi malfattori; e mentre aspettano forse la assoluzione di ogni pena, incominciare a tenerli in tal supplizio e di onore e di corpo, che serve a punire i delitti ancor più enormi, egli è aperta ingiustizia. E ingiustizia tanto più rea, quanto più segreti sono i motivi per cui si intenta il processo.

6. Non punire senza udire le difese

6ª legge dunque di questo necessario, ma terribile magistrato sarà = Il segreto dovrà accompagnarne le investigazioni fino al punto della cattura del reo; ma a questo punto dovrà manifestarglisi la accusa; o se cause urgenti imponessero un qualche ritardo, la sua detenzione dovrà essere di pura sicurezza, ma non di gastigo. = La giustizia di questa legge non sarà negata da alcuno: ma quanto ci vorrà di studio, di prudenza, di efficacia affine di ottener in pratica ciò che suggerisce la teorla morale! Tutti i *mezzi* di prevenzione dei quali diremo fra poco (921 e segg.) tutti dovrebbero quà principalmente rivolgersi; giacchè da questa amministrazione dipende la efficacia di tutte le altre.

7. Onestà somma nei pubblici censori

E il primo dei mezzi è senza fallo la onestà di tutti gli agenti, che ne maneggiano le forze. Ma si trova egli in natura un mezzo per assi-

curarsi di tale onestà reggentesi ad ogni cimento? Almeno, ed è questa la 7ª legge morale, si dee fare ogni sforzo ad ottenere il massimo della probità in quegli uomini che facendo segretamente al delitto la guerra più difficoltosa e più importante (848) : hanno in loro balìa la vita e la felicità di tutta la società. I Censori di Roma ancor saggia ci danno una qualche idea di ciò che può in tal materia la debole e guasta natura: quanto vi abbia aggiunto di mezzi efficacissimi la religione cristiana sarebbe cosa bella a descriversi, ma qui troppo straniera al soggetto (XCIV). Se questi mezzi saranno e ben conosciuti nel loro vero aspetto, e ben adoprati secondo lor indole, certamente che possono produrre nelle nazioni veramente cristiane un grado di incivilimento a cui niuna altra può giugnere; ed assicurare per conseguenza maravigliosamente la onestà personale degli impiegati.

855
Mezzi di prevenzione

Ma quali mezzi dovranno porsi in mano di questi difensori della pubblica tranquillità? Tutti quelli che sono e giusti in sè, e necessarî all'uopo e sufficienti ad ottenerlo. Mezzi dunque e diretti e indiretti, giacchè entrambi possono avere le qualità richieste; mezzi di pena e di premio, di comando e di persuasione, di promesse e di minacce. Ma a misura che i mezzi accrescono il pericolo dell'abuso, vi si dovrà contrapporre ogni arte a prevenirlo; e siccome la più efficace è il riserbarne l'uso a chi è men capace di abusarne, è chiaro che i mezzi più violenti dovranno essere riserbati alle autorità più sublimi.

Dei mezzi indiretti molto avrà che dire il pubblicista quando voglia determinarne il modo che può essere più efficace ad ottenere la sicurezza sociale. Ma siccome questa polizia che previene indirettamente, è propria di una società molto sviluppata e perfetta, ne tratteremo nel capo se-

guente, ove dobbiamo considerare la azione con cui la pubblica autorità, non paga di tutelar i dritti di ciascuno nell'individuale loro esercizio, aggiugne alla cognizione al volere al potere degli individui il possente aiuto di social cooperazione.

## CAPO IV.

### *Della azione sociale nel promuovere civicamente la perfezione della società.*

### Articolo I°.

#### *Della perfettibilità umana, considerata come fonte di dovere sociale.*

856
Scabrosità delle materie

Il campo che prendiamo a correre è fertile di quistioni importanti ; e sulla soglia stessa ci arresta una delle più gravi e piacevoli , ma dalle passioni umane assai malmenata. La società debbe ella spingersi oltre a perfezione sempre crescente? o debbe ella stabilire in un qualche punto le sue colonne, e scrivervi il *non plus ultra?* Agevole può sembrar la risposta : ma il mal umore dei litiganti ha fatto molte volte scambiare i termini; e chi volea progredire fu accusato di voler sovvertire, chi ricusava di sovvertire accusato di non voler progredire. Tentiamo di chiarire le idee, e sarà ben presto fra i sinceri amatori di verità concorde il pensiero; checchè poi ne sia di quegli animi rei, che confondono i termini affine di pescar nel torbido.

857
Teorema fondamentale intorno alla perfezione *accidentale*

La società è destinata a crescere indefinitamente nella accidentale sua perfezione: ecco un teorema che parmi potersi dimostrare a tutto rigor metafisico, purchè si ponga mente a quella voce *accidentale* da noi altrove chiarita (LVIII T. II, pag. 200). La perfezione *essenziale* della

società è l'ordine morale; la *accidentale* è l'ordine intellettuale e materiale; il quale, a dir vero, può rivestirsi di caratteri morali allorchè una società sviluppata ne conosce la importanza: così, per esempio, conosciuto che la gelosa custodia dei lazzaretti assicura la pubblica sanità, sarà moral difetto o anche delitto la trascuranza di tal mezzo, il quale in altri tempi neppur veniva forse ideato. Ma questo sviluppamento nelle materiali applicazioni non può appellarsi aumento di perfezione morale, la quale è la perfetta direzione al fine (13 segg.) e prescinde per sè dalla materia che ella dirige: in quella guisa che non può dirsi più perfetta la giustizia in un debitore che paga cento dovendo cento, che in un altro il quale dovendo 5 paga 5.

858 La società dee tendere a perfezione indefinita. 1. Prova di fatto

Premessi questi schiarimenti prendo a dimostrare che la società è destinata a perfezionarsi nell'ordine materiale con sempre indefinito aumento. E la prima prova ci vien presentata dal naturale sviluppamento dell'uman genere che dallo stato individuale passa alla società coniugale, poi alla domestica, alla civica, alla politica, alla federale ec. Questa prova di fatto mostra ad evidenza l'intento del Creatore.

2. Di diritto

Ma più efficace è la dimostrazione dedotta dalla natura stessa dell'uomo: consideratelo nel triplice suo movimento, *intellettuale volontario materiale*, e vedrete che vi è in questi tre principî un impulso a perfezione indefinita, e tale che non può ottenersi se non nella società.

859 Indefinita perfettibilità della intelligenza

1. Vi è un impulso a perfezione indefinita: giacchè la intelligenza è sempre padrona di stringere sotto nuovi segni un complesso di idee, e di operare poi su codesti nuovi elementi complessi come operava sugli elementi più semplici. Così ella si sviluppa nei primi rudimenti del dire, passando dalle lettere alle sillabe alle parole alle

sperimenti, ottener nuovi e più certi risultamenti per muovere le volontà coi materiali interessi: dunque la *perfettibilità* della intelligenza ridonda nel movimento volontario e a lui si comunica (*).

861 Ed alle forze fisiche

Molto più poi si comunica all'uomo fisico, il cui potere dalla meccanica viene perpetuamente accresciuto, come e il *fatto* e la *teoria* sì evidentemente ci dimostrano. Or chi può in tal materia segnare all'umano ingegno i limiti? ha dunque l'uomo a perfezione materiale un impulso indefinito.

862 Non acquista pieno sviluppamento fuor della società

2. Ma questo impulso troverebbe egli fuor della società il suo sviluppamento compiuto? Altrove abbiam dimostrato che no (329 seg.); e per poco che si rifletta alla ampiezza che acquistano le intelligenze, al vigore con cui fermentano le volontà, all'impeto irresistibile con cui operano le forze umane, riunite in una compatta società; si comprenderà che la perfezione materiale dell'uomo è retaggio *sociale*, non è individuale: a questa immediatamente è diretta dal Creatore la società poichè di questa naturalmente (331 seg.) e di questa sola ella è capace (724) immediatamente. Per conseguenza ella vi è *obbligata* (112) e tocca specialmente (729) alla autorità l'operare

(*) Abbiam chiamato questo perfezionamento della volontà un perfezionamento *materiale*, in quanto le volontà associate sono la *materia* di cui si compone la società (303). Ma per poco che si ritorni coll'occhio alla idea completa di *perfezione* da noi altrove spiegata (15) ognuno potrà vedere che questa specie di progresso del movimento volontario non merita nome di vera *perfezione* se non quando diviene *strumento di perfezione del tutto* col favorire la *morale*, primo elemento di perfezione sociale. La spada ben affilata è, *come spada*, uno stromento *perfetto*; ma questa spada in mano dello scellerato è *nella società* una somma *imperfezione*.

sì che alla sua perfezione continuamente ella spingasi.

863 Scoglio da scansare. Altro dee fare la società, altro pretendere l'individuo

Non sia però chi creda che, mentre ci argomentiamo di chiarire il *dovere* di perfezione, pretendiamo lusingare pazzamente l'orgoglio umano, presentandogli speranze di immaginaria grandezza. Altro è dire a chi ordina la società = il vostro ufficio vi obbliga a cercarne illimitatamente la perfezione materiale, mezzo efficacissimo della morale =; altro promettere agli individui governati una scienza una tranquillità una potenza illimitate (*).

864 Confini della perfettibilità

Verò è che l'aumento è sempre *per sè* e possibile e desiderabile; ma questo aumento 1° è per la società un bene non essenziale, epperò influisce pochissimo alla sua *vera* felicità. 2° Può esserne troncato il corso da catastrofi imprevedute, che piombino nuovamente il genere umano nella infanzia o nella barbarie. 3° È illimitato nell'uso delle forze *create*, ma non nella creazione di forze *possibili*; onde tanto è ridicola la promessa di *vita illimitata*, quanto la promessa di statura illimitatamente gigantesca (**). 4° Tutta la energia degli sforzi *materiali* non darà giammai per sè una vera consistenza, anzi diciam meglio non formerà mai una vera società: non formerà vera società perchè ne mancherà il primo elemento, la unità di intelligenze (302); non darà vera consistenza, perchè tolta la buona fede, l'amor della fatica, la giustizia dei tribunali, ec. tutto l'ordine materiale deve insensibilmente mancare e divenire impossibile (LXXII, pag. 232).

Concludo che la perfezione accidentale della

(*) Eritis sicut Dii.

(**) Chi crederebbe che dopo aver tanto riso dell'*oro potabile*, avessimo dovuto udire nel secolo scorso tali speranze, che forse eccheggiano ancor nel nostro! e sul labbro di chi? di chi si dice *filosofo*!

società dee crescere illimitatamente sotto una retta amministrazione, perchè la società è fornita di facoltà indefinitamente perfettibili, epperò è destinata a progredire in tal perfezione senza mai toccarne i limiti.

865 Obiezione degli Anti-progressisti; sua gagliardia

Sogliono obbiettare gli *anti-progressisti*, seguire da tal dottrina che l'uomo avrebbe dalla natura un destino a cui non giugnerebbe giammai (*). Questa obbiezione è efficacissima contro tutti coloro che, stabilita sul principio di *piacere* e di *utilità* ogni idea di bene, non sanno distinguere il bene *essenziale* dallo *accidentale:* che mai ponno essi rispondere a chi dimostra loro la immensità del genere umano priva di quasi tutto ciò che essi chiamano *il bene,* riserbato Dio sà a qual felice generazione, nel regno della Utopia?

866 Ma non nella nostra teorìa. Soluzione

Ma nella nostra teorìa la risposta è ovvia; la Natura chiama l'uomo e la società al bene *onesto*, (19 e 374) al quale tutti in ogni generazione ponno giugnere, non già coll'esser piuttosto inciviliti in questo che in quell'altro grado, ma collo usar rettamente di quel grado qualunque di material civiltà in cui la Provvidenza li colloca: appunto come li chiama a vivere onesto nella fanciulezza nella adolescenza nella virilità nella vecchiaja e ancora, chi vi giugne, nella ultima decrepitezza, senza che sia però necessario che tutti giungano a questo estremo di età. E siccome dall'esser pochissimi che giungano a questa età non può inferirsi che la natura non abbia obbligato ognuno a tendere anche alla perfezione propria di quella età se vi giugne; così l'esser una sola quella ultima generazione ove il materiale incivilimento toccherà l'apice non prova che tutte le generazioni non debbano verso quell'apice inces-

(*) V. Poli Continuazione alla storia di Tenneman art. Filosofi del progresso T. III.

santemente progredire: giacchè *una* è ciascuna società, benchè ella vada successivamente sviluppandosi nelle varie generazioni.

867 Divisione delle materie seguenti

Stabilito il dovere sociale di perfezionarsi resta a vedersi qual perfezione debba procacciarsi, e con quali mezzi: la perfezione da procacciarsi tenteremo di determinarla contemplandone il soggetto; dei mezzi diremo quel tanto che a *moral* pubblicista si spetta, lasciando il rimanente a chi ne tratta nel puro ordine teoretico, al pubblicista specolativo ed allo statistico.

Il soggetto da perfezionarsi è la moltitudine; le facoltà che in lei debbono perfezionarsi sono la intelligenza la volontà la forza materiale. Esse daranno il tema dei tre seguenti articoli.

## Articolo II°.

### *Doveri sociali nel perfezionare la intelligenza dei sudditi.*

#### § I. *Divisione.*

868 Due obbietti della intelligenza

Due obbietti rimira la tendenza dell'umano intelletto: ei vuol conoscere il sommo bene a cui tende irrequieta, anche senza vederlo *obbiettivamente* determinato, la volontà (27); vuol conoscere quegli obbietti o beni particolari dei quali, come di mezzi, è astretto a valersi per conseguire il sommo. Potrà dunque la società perfezionar.i suoi nel conoscere l'uno e gli altri: diciamo del suo debito circa amendue.

#### § II. *Come dee perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto al Bene sommo.*

869 Problema della autorità

Il problema da risolversi in questo paragrafo è uno dei più importanti e difficili del naturale

diritto. Si tratta di determinare qual dovere abbia la autorità sociale, e qual dritto nell'esigere dai sudditi una religione comune, e qual religione. Con quale ardore abbia qui strepitato la polemica è inutile ricordarlo: vegnam tosto al punto. Che cosa è nel caso nostro la religione? è l'esercizio dei doveri che stringono l'uomo al suo Creatore; doveri che possono riguardare e l'esterno e l'interno (215).

del governo sulla religione

870

Si propongono due verità che ne costituiscono la difficoltà

Che una società umana non abbia dritto *per sè* di imporre nè fede nè amore, è così evidente (724) come è evidente che non può nè conoscere in tale materia le trasgressioni nè costringere all'adempimento. Ma quindi appunto nasce il nodo più intrincato della difficoltà: imperocchè chi può negare frattanto che la unità religiosa è il massimo dei vincoli sociali? Avrem dunque dall'un canto somma importanza *naturale* di questi sacri legami, dall'altro *naturale divieto* di procacciarli? Dimostriamo prima la verità di queste due leggi, poi la maniera di conciliarle.

871

La 1 non è completa perfezione sociale senza unità religiosa

I. Prova di fatto

Sì: il legame religioso è il più gagliardo che stringer possa gli uomini. Raccogliete negli Storici quei tanti fatti, nei sofisti quelle tante declamazioni con cui pretendono mostrarci *il fanatismo* come inseparabile dai sentimenti religiosi; toglietene tutte le esagerazioni della loro *teofobia;* che altro vi dimostreran finalmente se non che è nella natura stessa del cuor umano, epperò a lungo andare è necessario, inevitabile, il riguardare la religione come il sommo degli interessi, e le sue dottrine come le più certe fra le verità. Gli stessi Atei gli stessi Scettici che hanno invelto contro la *intolleranza* dei cattolici, perchè inveirono se non per intolleranza di chi credea ciò che essi non credeano, epperò approvava ciò che essi disapprovavano? Il Bergier (*) fa un lungo articolo

(*) V. Bergier Dizionario teologico V. Tolleranza.

con cui citando i fatti (e molti potremmo aggiugnerne) dimostra che tutti i filosofi e tutte le nazioni ammiserò questa importanza: come può un filosofo o tacciar di irragionevole o sperar di distruggere codesto sentir comune? (*)

2. Prova metafisica psicologica

E questo sentimento nasce, diceva io, dalla natura della mente e del cuore umano. Nasce dalla natura *della mente;* perchè vedendo ella esser infinito il bene del *Vero* che ella possiede; nè potersi scemare col comunicarlo, anzi crescere; ella seconda il naturale impulso benefico a propagarlo (314 e 479) in altrui, senza tema di nulla perdere per sè: e tanto è più fervida nel propagarlo quanto più fermamente è persuasa di possederlo. Onde la fede cristiana come è più ferma di ogni altra, essendo raggio di Luce superna; così è più di ogni altra fervida e costante nel propagarsi, durandovi da diciotto secoli attraverso a torrenti del proprio sangue.

3. Prova di sentimento

Aggiunsi che il *proselitismo* religioso nasce dalla natura del cuore umano, essendo impossibile che la cognizione del bene non alletti, del male non

(*) Che dire a tal vista di un Autore (Say T. 3, pag. 124) che ardisce proferirci dal tripode senza prove questa stolida del pari ed empia sentenza « Quant aux exhortations et aux menaces de châtimens douteux et éloignés, l'expérience des siecles montre qu'elles y influent excessivement peu? » Dico *stolida* codesta sentenza, perchè non sò come definire un uomo il quale asserisce inutili le *esortazioni al bene;* come pretende egli che si animi al bene senza *esortare?* In quanto ai castighi *incerti* e *lontani* ei dice assai più vero di quel che pensa: sì; nulla valgono codeste minaccie; e per questo appunto non bastano i castighi naturali incerti ed agevolmente evitabili: ci vuole una *fede* viva, e un *frequente* annunzio di castighi *certi* di un Vendicatore *inevitabile*; i quali quanto possano sul cuore umano, per l'esperienza dei secoli l'abbiamo indicato.

atterrisca ; impossibile per conseguenza che la cognizione del Bene sommo sommamente non alletti, del male sommo non atterisca sommamente l'uom ragionevole.

Nè può questo o allettamento o terrore confinarsi nel freddo egoismo se non quando l'intelligenza è dubbiosa. Ma posta una ferma adesione della mente; qual è quel cuore di amico di cittadino di uomo, che possa senza ribrezzo veder l'amico il concittadino l'uomo suo simile privarsi pazzamente del sommo dei beni, avventurarsi al sommo dei mali?

Se dunque gli empî sperar non possono di abolire ogni credenza di vita futura interminabile, e di premî o pena che colà ci aspettano secondo i meriti (del che sembrano ormai essi stessi (*) persuasi) ; neppur potranno giugnere a rendere gli uomini *tutti* e *costantemente* indifferenti agli interessi di religione.

4. Prova d interesse materiale

Tanto più che abolita questa importanza degli interessi religiosi si darebbe un crollo a tutti gli interessi anche materiali, la cui sanzione più sincera e ferma è la religione. È dunque naturale che quanto più ci premono gli interessi materiali, tanto più bramiamo trovar in altrui assodata dalle credenze interne la coscienza e la onestà. Onde anche quell'empio ebbe a dire : non vorrei aver un ateo per mio Re , chè sarei certo mi farebbe pestar in un mortaio, se ciò gli tornasse; non averlo per servitore, chè non vivrei più sicuro in mia casa » (**). Indarno ricorreremo per rassicurarci alla sanzion naturale : imperocchè ben potrà la sanzion naturale oprar qualche bene ; ma quanto è vacillante nella mente del volgo

(*) V. Droz; manuel ec. cap. X, pag. 149
(**) Voltaire.

quando manca la rivelazione (*)! quanto incerta nel colpire il reo! epperò quanto poca impressione può cagionare per indurre ad evitare anche gli interni disordini del cuore! Molto meno poi la sanzione umana, limitata e nel conoscere e nel punire al solo ordine esterno, e ai disordini più enormi!

Dunque la religione è propriamente la sola che mi assicuri dell'altrui buon volere. Ma qual religione? una religione di cui io non conosca gli insegnamenti? una religione che altri si formi a suo talento? Deh qual sicurezza ne avrò io che egli non giudichi, come il musulmano, atto meritorio e santo il tradirmi il rubarmi il trucidarmi? Affinchè la religione possa guarentirmi la condotta dei miei concittadini, conviene che ella approvi e condanni nella loro coscienza ciò che approva e condanna nella mia. Ecco perchè *è mio interesse* il vivere con chi meco la sente in ogni dogma, e professa apertamente questo suo consentimento.

5. Prova di interesse sociale

Che se tanta è la forza del legame religioso risultante e dalla propensione della mente e dagli affetti del cuore e dagli interessi della terra; egli è chiaro che una società la quale se ne priva, non solo manca *per sè* di un vincolo fortissimo, ma viene ad averlo *contro di sè*. Giacchè le varie credenze religiose formando varie società particolari fermissime, mentre alla società totale manca il più saldo dei vincoli; debbono tendere perpetuamente a separarsi. Infatti da quanto tempo la Irlanda sarebbe separata dalla Inghilterra, se una catena di ferro non vi facesse le veci del vincolo morale. E d'onde muove, se non dalla diffidenza religiosa, il presente stato (1841) sì equivoco e torbido della Confedera-

(*) Lo confessa perfino il Bentham T. I, pag. 127.

zione Elvetica? E quel John Smith che sulle rive del Mississipi predica a 2000 proseliti armati (*) quali speranze può lasciare di tranquillità alla società in cui codesta religione si annida? o piuttosto qual timore dee incutere di violenta dissoluzione! Or la dissoluzione è la morte della società. Dunque ogni società, dovendo conservarsi, dee tendere alla unità religiosa.

873
Dunque è ragionevole il dare somma cura alla unità religiosa

Ma che vale il trattenerci più a lungo nel dimostrare la ragionevolezza di quell'intimo sentimento che rende l'uomo affezionato a chi secolui consente in materia religiosa, di che parlano diffusamente tanti e sì dotti Autori apologetici? gli stessi politici ormai sono costretti e a confessare il fatto e ad averlo almeno come una conseguenza necessaria del principio di utilità, epperò come ragionevole (**).

Or ammesso il fatto egli è evidente che la perfezione sociale non si ottiene senza la unità di credenza; giacchè perfezione di associazione vuol dire perfetta *unione di animi* (302 seg.) *di interessi di sforzi*. Lo stabilire dunque che la società non ha dritto ad unire gli uomini in una stessa religione vale altrettanto che stabilire gli uomini destinati ad una natural perfezione di società senza il sommo dei mezzi per arrivarvi compiutamente.

874
2. verità: lo stato non ha dritto a regolar le cose di religione

Eppure non è meno evidente essere assurda la dottrina che accorda alla politica autorità il dritto di regolare la società in materia di religione: dottrina promulgata (chi il crederebbe?)

(*) V. la scienza e la fede fasc. 9 Settembre 1841.

(**) Quanto ne dicono anche autori empî come Bentham Montesquieu Romagnosi, ed altri citati dal Bergier! (l. c.) Se non che essi dicono: « la religione deve adottarsi uniforme *perchè torna a conto* ». Errore che confuteremo fra poco (893, segg.).

dai sostenitori della piena libertà di ragione, da molti Protestanti (*). Proviamone in pochi cenni la assurdità.

1. Perchè non può obbligare a credere il falso

La religione è un *volontario* aderire a Dio sommo Vero un volontario tendere a Dio sommo Bene, un volontario assoggettarsi internamente a Dio sommo Essere (212). Questo triplice *volontario* ossequio è dunque proporzionale alle idee (139) che ci formiamo di quell'Essere infinito e del suo operare verso di noi. Se io sono persuaso che Egli abbia rivelato il tal dogma, che egli possegga la tal perfezione, che Egli esiga il tal sacrifizio; credere questo dogma, amar questa perfezione, sacrificare questo interesse è un atto di religione: ma se non ne sono persuaso anzi credo il contrario; il mio ossequio potrà essere esterna finzione di politica, ma non interno atto di religione: la religione suppone una interna adesione (215). Dunque chi dice che la Autorità ha dritto a stabilire unità di religione, dice in sostanza che essa ha dritto ad ottenere adesione da tutte le menti a ciò che ella vuole stabilir per vero. Il che, se Ella fosse infallibile, sarebbe giustissimo; poichè in tal caso non la Autorità ma la Verità, dominatrice legittima dell'umano intelletto, ci imporrebbe la legge.

2. Perchè non è sicuro di conoscere il vero

Ma siccome niun saggio governo si è mai arrogata la infallibilità, la legge politica di unità religiosa può ridursi in sostanza al formolario seguente. « Fedeli miei sudditi, dice per essa un sovrano, sapendo ben io che la tal dottrina può essere falsa, ordino che sia tenuta per vera, affinchè tutti la pensiamo allo stesso modo, e colla perfetta armonia del credere siam più fermi nella

(*) Non di tutti: parliamo di quei soli che così pensarono. Gli altri, non volendo tali tirannie, si trovano nella impossibilità di avere una *vera* società religiosa.

unità di affetto e di opera ». Si può dare più assurda legge e ridicola?

Indarno ricorrerebbe il Protestante alla unità di culto puramente esterno: esso non è religione e non ne produce gli effetti se non in quanto va congiunto coll'interno e ne forma una esterna dichiarazione (222). Onde il pretendere che la autorità politica abbia il dritto di unire in un rito puramente esterno i suoi sudditi egli è un pretendere che ella ha dritto a far rappresentare da tutti loro una stessa pantomima, e che colla unità della pantomima nascerà la concordia di intelligenze di interessi di operazione. Lo spediente sarebbe curioso, ma probabilmente non molto efficace ad ottener tal concordia.

5. Perchè senza interno ossequio non vi è religione

875 Contraddizione della unità religiosa voluta dai razionalisti

Nò, il rito non è una pantomima; è una esterna professione di ciò che internamente di Dio si pensa. Dal che si vede la impossibilità di certe combinazioni del moderno indifferentismo razionale, che dopo averci insegnate le belle sue teorie dei *miti* e del loro progressivo dichiaramento (230 seg.) pretende stabilire la sua unità religiosa sulla venerazione di tutte le varie *forme* come ei le chiama, di una religione medesima. Varie forme di una *medesima* religione vuol dire varie maniere di esprimere un medesimo concetto di Dio (874 1°): se dunque i concetti di Dio delle sue perfezioni dei suoi precetti ed insegnamenti sono diversi, appellar codesta *diversità* una *medesimezza* egli è un mentire e contraddirsi sfacciatamente. O codesti signori credono la religione un puro formolario ed è grossolana ignoranza; o la credono un atto di volontà diretto da giudizio, e il pretendere che *due giudizî contradittori* sieno *un medesimo giudizio* ella è assurdità portentosa.

876 Vituperosa schiavitù della ragione

Se dunque la autorità politica dee regolare la pubblica religione, dee necessariamente regolare anche i giudizî dei sudditi; onde la fiera Libertà

svilupparvelo successivamente, per modo che ogni essere, spuntandovi prima in uno stato men perfetto, procedesse a poco a poco al compimento degli intenti divini, sua somma perfezione (13).

Infatti supponete che una mente angelica avesse veduta nel primo giorno della creazione la terra e con isguardo penetrante conosciutone le forze naturali di fecondità; scorgendola poi senza un filo d'erba (*) non avrebbe ella potuto proporre al Creatore il problema che stiam per risolvere, interrogandolo = perchè crear feconda la terra e ricusarle materia ove esercitare la sua fecondità? = Lo stesso problema sarebbesi rinnovato il dì seguente sulle qualità nutritive delle piante, sulle bellezze dei fiori; sulle amenità dei campi e di quant'altro dal Creatore fu formato per gli animali e per l'uomo, mentre nè animale nè uomo ancor non esistea. Lo stesso vien proposto dal Romagnosi intorno all'uomo isolato: possiam noi negare che l'uomo è *naturalmente* inclinato ad un sapere sublime, ad un ordine sociale, ad una materiale agiatezza che colle forze individuali mai non potrebbe raggiugnere? Or perchè mai la Providenza creatrice ne infuse la bramosia e frattanto ne interdisse *all'individuo isolato* i mezzi? La ragione è chiara, risponde il Romagnosi medesimo; ne interdisse i mezzi allo individuo *isolato* perchè lo volea *associato*. La stessa risposta scioglie tutti i problemi precedenti: creò feconda la terra, perchè volea poi affidarle i semi; belle e nutritive le piante perchè volea poi alimentar gli animali; agili e domabili gli animali perchè li destinava servi all'uomo. Ma questi disegni essendo *commisurati al tempo*, doveano prima lasciar sospesa la intelligenza finchè non giungessero al pieno lor compimento.

879
Soluzione generica

(*) Terra autem erat inanis et vacua.

880 Ogni natura ha una perfezione *assoluta* ed una *relativa*

Queste osservazioni ci conducono a comprender viemmeglio un generale teorema, altrove accennato (14), che in ogni essere la perfezione *naturale* dee considerarsi in due stati diversi, cioè o nello stato *assoluto*, o nello stato *relativo* ai fini ulteriori del Creatore. Lo stato naturale *assoluto*, benchè ci presenti una opera per sè ammirabile e degnissima del suo fattore, pure sempre ci lascia sospesi su varî problemi, di cui nella natura stessa troviamo i nodi senza trovarne la soluzione: questi invitano la natla curiosità ad esplorare più oltre i divini intenti, e nel loro conoscimento e compimento ci preparano riposo e felicità. Lo stato dunque che noi diciamo *soprannaturale* in quanto eccede le forze della natura, può sotto altro aspetto dirsi *naturale* in quanto, non solo non è contro natura, ma è dal Creatore ordinato a somma perfezione di lei: e qual cosa è più naturale che la perfezione? (*)

881 Le forze naturali ottengono la perfezione *assoluta* non la *relativa*

Applichiamo ora questa generale soluzione al problema principale (877) che intendiamo risolvere = perchè la Provvidenza ci infuse la brama di sociale unità religiosa, che colle forze naturali non possiamo ottenere? = La ragione è chiara: ne infuse la brama, non saziabile nella naturale associazione dalle sole forze naturali, perchè ci chiamava ad uno stato soprannaturale; avea determinato di parlare all'uomo, come parlò infatti fin dal principio del mondo. Questa PAROLA, nella quale *è la vita* (**), dovea formare la perfezione della unità sociale, come forma la perfezione e fisica e morale e intellettuale dell'individuo. E siccome in fisica in morale in metafisica la impossibilità di appagar col puro lume naturale pienamente la ragione ci dimostra il bisogno che

(*) S. Thom. 1, 2, q. 113 a 10, et 22, q. 2, a 3.
(**) In ipso vita erat.

abbiamo di un ordine soprannaturale; così nelle scienze pubbliche la impossibilità di stabilire con puri elementi naturali una società *perfetta*, come pure la natura stessa desidera, ci dimostra necessario alla società l'ordine soprannaturale.

882 **Leggi morali intorno al dovere di unità religiosa**

Era necessario chiarir questo teorema affine di stabilire la dottrina dei doveri sociali in materia di religione in quel *giusto-mezzo* che non è sacrifizio di metà del vero, ma verità che cammina fra due falsità contrarie. Deduciamone adesso le leggi della sociale operazione.

883 **I. La autorità *natural sociale* non può prescrivere dogmi positivi**

1° Poichè la società (e per essa la Autorità) non è *per sè* infallibile, ella non può aver dritto *per sè* ad esigere assenso alle sue decisioni (874 seg.) : dunque neppure ad esigere alcun atto che presupponga questo assenso; giacchè niuno ha dritto ad esigere una menzogna. La religione *sociale* nell'ordine di natura non è dunque una religione *positiva* cioè di forme o rito determinato giacchè la unità di rito sociale non può nascere se non da una autorità, ossia *dritto di obbligare ad un medesimo* rito (874 seg.): il qual dritto nella società naturale non esiste non essendovi chi possa legare gli intelletti ad assentire ad una verità determinata da esso rito rappresentata. Onde quella religione *positiva*, che si ravvisa in certe società nelle prime età del mondo anteriori a Mosè, è una evidente dimostrazione di una rivelazione primitiva, ovvero è un culto volontariamente consentito dalle società rispettive, o ad esse tirannicamente imposto.

884 **II. Dee difendere i dogmi naturali *negativamente***

II. Poichè certe verità religiose sono naturalmente necessarie all'ordine, ed evidenti, la società naturale potrebbe e dovrebbe esigere che nulla si dicesse contro queste verità, e specialmente contro quelle su cui poggia tutto l'ordine sociale, come la esistenza di una Provvidenza rimuneratrice, la immortalità dell'anima ec. La re-

ligione sociale nello stato puramente naturale sarebbe dunque *per sè* una religione *negativa*, ossia *proibitrice*. Che se uomo apparisse il quale si dicesse inviato del Cielo, egli è evidente che sarebbe dovere della *persona* costituita in autorità l'esaminarne il fatto, e chiaritolo vero piegargli *dal suo canto* la fronte; ma *come pubblica autorità* non avrebbe *per sè* il dritto di *imporre* a tutti i suoi la sua fede, ma solo di secondare *colla persuasiva* l'inviato celeste. L'obbligo di credere sarla personale degli individui, e nascerebbe dalla autorità di Dio parlante e dei segni con cui Egli accerta la sua rivelazione; non già dalla pubblica autorità, non infallibile nei suoi giudizî.

885
III. Una religione evidentemente vera debbe essere accettata dalla società

III. Una società, ove *tutti* conoscessero per rivelazione infallibile i voleri del loro Creatore, e come tali li riconoscessero concordemente, è *obbligata* a venerarli e compirli ed a far sì, quanto è da lei, che nulla distorni i suoi dallo adempimento di questo debito nell'ordine esterno. La prova di questa proposizione dipende dalla *natura* stessa della società e dal suo *fine*. 1º Per *natura* ella è cooperazione di esseri intelligenti (302) ella dee dunque procacciar ai medesimi e alla loro associazione sempre maggior perfezione (856 seg.); or la perfezione delle intelligenze è *la verità*, che fuor della religione (245) non potrebbe aversi nè si estesa nè si ferma; la perfezione della associazione non può aversi senza il *vincolo* religioso (871): dunque una società che possiede il tesoro di questo *Vero*, di questa *unità* non dee tollerare di esserne spogliata.

2º Per suo *fine* essa dee procurare ai suoi tal bene *materiale* che faciliti il bene *onesto* (722), or la *vera* religione è di un sommo interesse anche materiale (871, 4ª) ed è un dovere epperò un bene onesto (92). Dunque la società dee vietare nell'ordine esterno ogni ostacolo che ne dis-

torni. La unità *politico-religiosa* nella società pubblica nasce dunque da *volontario* consenso; ma questo consenso è *doveroso* in faccia alla coscienza di ciascun individuo a proporzione della evidenza con cui egli conosce i divini comandi.

886 E la società spirituale sarà allora *doveroso volontaria*

Dal che si può vedere che la associazione cattolica, fondata sulla *fede volontaria* alla divina rivelazione *infallibile*, è un misto di società *doverosa* e di *volontaria* (600). Ma il *dovere* essendo chiuso nei penetrali della coscienza, la quale è la sola che ci attesti la *evidenza subbiettiva*, niun uomo in terra ha dritto (352) a violentarne l'ingresso esternamente, epperò *esternamente* la Chiesa cattolica è *società volontaria*. Può Dio punire le mancanze di fede *interna* perchè può ed esigere assenso e vedere il delitto di chi lo rifiuta: ma l'uomo come non può conoscere l'interno, così nè punirne gli errori.

887 IV. In tal caso la irreligione esternata è delitto

IV. In una società ove la rivelazione sia stata *ragionevolmente* accettata come divina, essa diviene vera *legge sociale* la cui violazione è *delitto*. La prova di questa proposizione dipende 1° da quanto abbiam detto nella I^a^ dissertazione sulle società volontarie, dimostrando che in esse si dee creare un consenso artificiale (*) che sia principio di unità (629): e che questo consenso è il principio obbligante di ogni legge (631): 2° Da ciò che abbiam detto pocanzi (885) intorno al dovere della società relativamente alla rivelazione riconosciuta come divina (CXVI).

(*) Ognun vede che nella Cattolicità il consenso è legato alla autorità della Chiesa, cui tutti i cattolici riconoscono infallibile: nelle altre associazioni *spirituali-superstiziose* era legato a quei corpi di indovini, auguri, ec. a cui si attribuiva il dritto di interpretare il linguaggio dei Numi: ma siccome codeste credenze non erano ragionevoli, non poteano dare solido appoggio al *dritto sociale* di unità religiosa.

Digitized by Google

Se questa società è *obbligata* ad impedire la irreligione; se i socî hanno riconosciuta una tale obbligazione, epperò l'hanno concordemente ratificata, se la concorde ratifica costituisce *legge* (623 e 697) nelle società volontarie: parmi evidente che in una tal società la religione divien legge sociale; e il tentàre di sciogliere la *unità* sociale, di indebolire la sanzione che assicura fin nei penetrali della coscienza l'adempimento dei doveri epperò gli interessi materiali di tutti i socî, il tentare di rapire ad essi il maggior bene dell'intelletto cioè *il possedimento tranquillo della verità;* tutto ciò, io dico, è un vero un gravissimo delitto.

888

V. Epperò dee punirsi per difesa della società

V. Se la accettazione della rivelazione sia stata *ragionevole*, la società può e dee resistere ad ogni innovazione, giacchè ella ha dritto a vietar il delitto (791 segg.) e specialmente quello che offende il principio costitutivo della società (V. T. II, p. 247). E questo dritto, che *esternamente* nasce dal volontario consenso degli associati, è anche più gagliardo nel caso nostro che in ogni altra materia, perchè nella coscienza degli individui egli è consenso *sommamente doveroso* (886); essendo la *fede* il primo fra i primi doveri, cioè fra i doveri verso Dio (208 e 228).

Le pene dunque in tal caso possono adoprarsi (*) contro i violatori della religione a proporzione della colpa, non già per farli *pii* e *credenti per forza,* ma perchè non turbino la sociale unità religiosa, elemento importantissimo di pubblica felicità, o colla falsità delle dottrine o collo scandalo degli esempli.

(*) Ben inteso, che sebbene può e dee punirsi *il delitto* religioso, non però *ogni atto* irreligioso dee riguardarsi come *delitto*: abbiam chiarito altrove la differenza che mettiamo fra *delitto* e *colpa* (790).

889 VI. Talora è prudenza, e dovere la tolleranza politica

VI. Se in un qualche o trambusto o letargo politico avvenisse tal diserzione dalla religione pubblica, per cui gran parte della società si fosse sottratta ad *ogni* vincolo religioso, potrebbe riuscir *prudente* e talor *doverosa* la *politica* tolleranza (*) *Prudente* se la reità dei colpevoli potesse meritar indulgenza; di che altrove è detto (795, segg.): *doverosa* se la moltitudine *disertatrice* mai non avesse prestato *verun* consenso alle obbligazioni religiose; giacchè in tal caso ella non vi sarebbe *politicamente* obbligata (883). In tali casi però la prudenza stessa che consiglierebbe tolleranza, dovrebbe suggerire alla autorità altri mezzi con cui ricuperare soavemente il bene inestimabile di religiosa unità.

Ognun vede che queste dottrine sariano per molta parte applicabili alla domestica società, se quì trattar dovessimo delle società speciali. Questa osservazione potrebbe anticipatamente rispondere alla difficoltà che contro le dottrine finora spiegate potrebbe dedursi dalla mancanza di consenso nei bambini: ma lo svilupparne la forza non è di questo luogo, dovendo dipendere dallo esame dei dritti del padre sulla mente dei figli (V. la Dissert. V.)

890 Epilogo di queste leggi

Per ora chiudiam questa dimostrazione con

(*) Avvertasi a distinguere attentamente la tolleranza *politica* dalla *dogmatica* e dalla *religiosa*. Tolleranza *dogmatica* appellerei l'assurdo indifferentismo di chi crede potersi transigere fra le varie opinioni (V. T. I, introduzione pag. X): Tolleranza *religiosa* la sentenza di coloro che professano andar salvi eternamente anche quei che dissentono ostinatamente dalla chiesa di Cristo: Tolleranza *politica* o *civile* la condiscendenza della autorità sociale nel permettere o nel non punire il dissentimento esternato da alcuni dei suoi membri in materia di religione sociale.

breve epilogo. Niuno può negare che l'uomo opera moralmente in forza di ciò che egli crede (100); che per conseguenza diversità nel credere porta diversità nell'operare; che questa diversità quando arriva a un certo grado porta danno e ruina alla società. Dunque la autorità è obbligata ad impedirla, almeno quando giunge a tal punto.

Niuno può negare che il solo mezzo legittimo di unir gli intelletti è la verità; che la società dee cercarne i mezzi legittimi (732): dunque dee cercar la verità.

La verità non può nè trovarsi con pienezza, nè possedersi con sicurezza, nè divulgarsi universalmente, senza una autorità infallibile (245): or niuno è infallibile se non è guarentito da Dio; dunque la società è obbligata a porsi sotto l'insegnamento divino qualor possa averlo. Tanto più che questo insegnamento è necessariamente un sussidio delle verità naturali, primo elemento di socialità, (884) non potendo Dio rivelante dissentire da Dio formatore della società.

La autorità non è per sè infallibile; dunque non ha dritto di costringere i sudditi a giudicar evidente la divinità di una rivelazione; dunque neppure ad esigere la fede. Dovrà dunque propagare le verità rivelate persuadendole.

Queste verità sono per sè un bene inestimabile, sono guarentigia degli interessi temporali, sono vincolo sociale: dunque la società che le trovò e adottò dee difenderne il possesso; e punire in chi le combatte il delitto anti-sociale.

891 Lor conseguenze. Dal che si inferiscono tre conseguenze importantissime; cioè

1. Differenza fra i cattolici e gli infedeli. 1. quanto sieno irragionevoli certi paralleli che si stabiliscono da alcuni polemici fra il modo con cui procedono talvolta i sovrani cattolici riguardo a cristiani *refrattari*, e il modo onde procedettero riguardo ai fedeli i persecutori o ri-

guardo ai cattolici gli stati eretici. Che un Sovrano cattolico, vivamente penetrato della *certezza di sua fede* e del tesoro inestimabile che essa reca ai suoi sudditi e nel tempo e nella eternità, ascoltando i richiami dei fedeli contro lo scandalo, vieti ad un apostata il disertarneli; egli è questo un procedere giusto e ragionevole, e sarebbe empietà e crudeltà l'operare altrimenti *con tanto lor danno e a loro dispetto*. Nè qui egli si fa arbitro del loro credere, ma li difende da chi vorrebbe tradirli (*): il regolatore del *loro* credere non men che del *suo* è nella chiesa *infallibile* la verità *certa*, a cui *doveano* darsi, e *spontaneamente si diedero* sudditi entrambi.

All'opposto i persecutori, creata col proprio cervello una dottrina o apertamente assurda, o da loro stessi dichiarata incerta, pretendono ottenere dal cattolico un assenso che mai non prestò, ed una apostasia cui non può consentire senza sragionare e spergiurare.

892

2. La religione sociale non dee determinarsi col *torna a conto*

II. La seconda conseguenza che spunta dal fin qui detto è che la maniera con cui il Romagnosi (**) il Bentham (***) e gli altri pubblicisti *utilitarî* vorrebbero stabilire la religione negli stati, è del pari irragionevole e irreligiosa. Lo stato, dicono, ha dritto alla felicità; per la felicità è necessaria la unità religiosa; dunque uno stato deve esaminare qual è quella fede che gli sarà più utile, ed a questa adunare quanto è possibile i sudditi. Perocchè, dicono, se una religione vera è utile; dunque una religione utile sarà vera.

(*) O come dicono costoro *illuminarli:* chè queste *illuminazioni di ciechi* si sogliono fare a marcio dispetto dei popoli; i quali cessano allora di essere *sovrani*, e divengono schiavi dei *grand'uomini* inviati ad illuminarli (V. Damiron Philos. mor. p. 2).

(**) Assunto primo § ultimo.

(***) Oeuvres: T. I, pag. 127.

893
Codesto vendere religione *all'incanto* è cosa empia

Ella è questa una speciale applicazione del sodito loro principio di *utilità,* che abbiamo altrove più volte confutato (*). In questo caso però la sua applicazione è più empia del consueto, giacchè pretendesi che l'uomo ponga a mercato i doveri che egli ha verso il Creatore, e se ne faccia pagar l'adempimento. Ma checchè si dicano costoro, l'ordine la giustizia la gratitudine parlano all'uomo del suo Signore sì altamente che, prescindendo anche da ogni utilità futura, egli comprende e sente vivamente il dovere di venerare e obbedire Lui da cui tutto ebbe quanto è e quanto può essere. E sotto tale aspetto questa religione messa all'incanto è una empietà.

894
Ed irragionevole: giacchè non sempre il vero è utile

Sotto altro aspetto poi ella è irragionevole 1° Perchè suppone che la religione vera sia utile *sempre* anche agli interessi *temporali*: or la utilità del vero anche temporalmente è innegabile se si considera *genericamente;* ma nei casi particolari può bene spesso accadere che il *delitto* rechi più utile che l'*onestà* (**). Gli stati partecipano in questo punto la condizione degli individui ai quali sebbene sia utile ordinariamente la probità, pure in certi casi riesce temporalmente nociva. Dunque, in religione come in tutta

(*) Oltre ciò che è detto nel corso dell'opera (VI* VII segg ) ne abbiam dato un cenno in un giornale che assai raccomandiamo ai nostri leggitori V. La Scienza e la Fede Giornale di Napoli.

(*) Arrigo VIII quando assunse in Inghilterra la autocrazia religiosa, e i tanti Principi di Germania quando predarono i beni della chiesa furono mossi dalla *utilità*. Utilità certamente *mal-intesa* anche temporalmente: (V. Cobbett lettere, Rubichon influenze ec ) ma quanto sarebbe malagevole il persuaderne chi non fosse d'altronde persuaso della verità cattolica! Aristide non la pensava come cod sti *utilitari* quando censurava il consiglio di Temistocle.

la morale, il principio del *torna-a-conto* è ugualmente irragionevole e per gli stati e per gli individui.

895 Quando è utile può non vedersi l'utilità

2° Perchè suppone che l'efimero intelletto dell'uomo possa conoscere tutta la portata dei divini insegnamenti nell'intero corso dei secoli. Quando l'Eterno rivelò una verità, vide racchiusa in codesto germe tutta la catena di sue conseguenze. Dedotte queste dai tardi nepoti mostreranno lor forse in quella verità un bene immenso, che gli Avi lor tramandarono senza pur conoscerlo (*). Pretendere che sia lecito all'uomo il negar fede al suo Dio, rinfacciandogli la *momentanea* inutilità dei suoi dogmi, ella è dunque irragionevole tracotanza.

896 Niun'altro vero si decide colla utilità

3° Il sistema degli *utilitari* può paragonarsi ad un sistema che pretendesse determinar le verità matematiche secondo l'utile che se ne può sperare: e come sarebbe ridicolo il dire ad un negoziante dover egli ammettere che due e due fan quattro *perchè gli torna a conto*, così è ridicolo l'assegnar tal principio per determinare ogni altra verità o di fatto o di ragione.

Lo stato dunque, come l'individuo, usi le consuete vie di conoscere il vero in materia di religione; conosciutolo lo sostenga coi mezzi e dentro i limiti a lui prescritti dalla sua natura: la felicità sarà necessaria conseguenza dell'ordine, della giustizia, conforme alla parola infallibile:

(*) Rechiamone un esempio famigliare ai moderni filantropi. Essi consentono che la Religione di Cristo ha abolita la schiavitù; eppure essa predicò agli schiavi la obbedienza. Un *utilitario* che avrebbe detto a Paolo a Pietro predicanti la dipendenza a codesti sventurati? = La vostra dottrina vuol perpetuare e rendere più salde le catene; l'*insurrezione è* per gli schiavi *il più sacro de' doveri* =. Chi dei due l'indovinò il vero utile? Spartaco o Cristo?

*cercate il regno di Dio e la sua giustizia, e ne avrete per giunta anche il ben temporale.*

897
3. Dritto di censura

Una III[a] conseguenza che dal fin quì detto si inferisce è il dritto di censura sulle opinioni, epperò su chi le propaga o parlando o stampando. Questo dritto parmi essere stato dalle passioni politiche soverchiamente ora esagerato or depresso, perchè non considerato giammai coi sani principî. La politica di stato volle far infallibili *di dritto* i sovrani che non sono fallibili *di fatto:* la anarchìa filosofante volle sostenere il dritto di propagar il falso *per amor della verità:* amendue perdettero i dritti veri per mantenersi nei pretesi. Tentiamo le vie del discorso per chiarir il vero.

898
Ogni società può averlo riguardo alle prime verità

Può egli negarsi che certe verità morali sieno sempre state e *certe* fra gli uomini, ed *evidentemente* dimostrabili anche dalla ragione naturale? può negarsi che queste costituiscono l'appoggio della società? Poterono dunque tali verità aver tutte le condizioni necessarie (884) ad essere da una nazione e ricevute e difese.

899
Non riguardo ad altre meno evidenti

Ma queste sono naturalmente pochissime; e appena il raziocinio incomincia a volerle sviluppare, e investigarne le basi, egli si intrica e le perde, se non accorra in suo sostegno la fede (245 segg.). La autorità intanto, non essendo infallibile, non può ragionevolmente scegliere alcuna delle tante opinioni in cui svariano i filosofi, partendo dai principî stessi. Ella si trova dunque nella alternativa o di vietar ogni raziocinio come il Corano, o di scegliere a caso una opinione come gli infedeli, o di tutte permetterle come i tolleranti. I due primi partiti sono contrarî alla ragione, epperò contro natura. Resta dunque solo il terzo, il quale è di tutti il meno irragionevole, ma non è però men funesto; giacchè permettendo la discordia degli intelletti, ri-

duce la società ad una pura unione materiale, obbligata a trovar unità nella forza fisica mancandole la forza morale; la quale non ha altra solida base fuor della verità, che è titolo di dritto (343). La tolleranza riduce dunque la autorità sociale ad appoggiarsi tutta sulla forza, epperò ad essere poco men che tirannica, quali sono in fatti, più o meno, tutti i governi ove i principî non sono saldi, e capaci di ingerire obbligazioni di coscienza (*) e di stabilir dritto *inconcusso*.

900 Se non quando si accertano per rivelazione

Ma fate che una luce superna fornisca all'uomo nuovi dogmi indubitati; fate che vegliando poi alla custodia di questi germi di verità lo rassicuri dall'inferirne quei raziocinî erronei che potrebbero infettar la morale e demolire la società; fate che gli invidui associati, riconoscendo la divinità di codesta Guida, consentano, come è lor debito, a riceverne gli indirizzi infallibili; allora egli è evidente la tolleranza del contrario essere essenzialmente ripugnante e al debito imposto dalla coscienza, e all'interesse della unità sociale. Il debito della coscienza potrebbe *in certi casi* e individui *rarissimi* supporsi per invincibile ignoranza sospeso; ma l'interesse di unità è interesse *sociale*, nè pel mutare o vacillare di pochi individui vien meno. Dunque una società assistita da luce superna a conoscere infallibilmente le verità morali, non potrà mai tollerare la libertà nel pubblicare opinioni contrarie ad una religione evidentemente divina.

(*) Ecco perchè i più saggi fra gli antichi legislatori si armarono di rivelazioni di oracoli per ottenere obbedienza ai loro statuti. E sì, l'ottennero sulle prime; ma disingannati ben presto i popoli, e perduta la riverenza alle leggi dovettero ricever dalla forza un giogo di ferro, e perduto lo *spirito pubblico* divennero società *materiali* di fiere fra lor divorantisi.

901
Epilogo

Concludiamo dunque che ogni società può aver dritto ad impedire la abolizione delle prime verità naturali; ma senza rivelazione non può abbracciare altri dogmi positivi; assistita da essa, non solo può, ma dee promuovere la unità degli intelletti nel di lei ossequio e vietare ogni espressione di sensi contrarî (XCVII ). La censura è dunque retaggio essenzialmente di una società che abbracciò qualche dottrina; la censura estesa a dommi positivi è retaggio di una società che si professa dipendente dalla rivelazione; in ogni altra società ella è tirannica perchè irragionevole. E questo è il motivo per cui molti degli argomenti degli empî in favore della libertà di pensare acquistano qualche apparenza e meritano compassione anzichè sdegno: piombati per loro sventura nella infedeltà, essi non possono più trovar nella società un ragionevole principio a legittimar la censura; nè mai lo troveranno finchè non si ricordino che vivono in una società o credente, o certo obbligata per natura, *obbligatasi* pel battesimo a credere.

902
Osservazioni conseguenti sul dritto di censura e di disputa

Dal che apparisce 1° quanto ragionevolmente negli stati cattolici la censura venga affidata o almeno assoggettata a chi è riputato organo della verità; alla Chiesa, e a chi ne conosce a fondo e ne riverisce l'insegnamento: 2° quanto sia debole la difesa che in favore del libero parlare e stampare suol dedursi dall' utile delle dispute a chiarir il vero. = Lasciate cozzar gli ingegni, dicono; ne schizzeranno scintille di verità =. Se pur fosse vero questo aforismo, sarebbe qui fuor di luogo: chi riverisce come divino un qualche oracolo, qual bisogno ha di chiarire il vero, che ei già conosce infallibilmente senza avventurarlo alla disputa? Ma il peggio è che l'aforismo stesso è *falso pericoloso funesto*.

*Falso*, perchè in materie metafisiche e morali

le dispute di sola ragione crescono i dubbî e gli errori (LXXII pag. 230) non chiariscono le verità: *pericoloso* perchè molte volte l'ingegno del difensore può essere inferiore a quello di chi impugna la verità : e tradire con mala difesa una causa santissima: *funesto*, perchè mentre si sta disputando si dubita , e in questo dubbio la società, che non può arrestarsi, non ha come guidarsi. Cozzino pur dunque sulle varie opinioni fisici chimici astronomi..... i cui dubbî non cangiano di corso natura. Ma il *libero* operar dell'uomo guardiamolo, potendo, da errori e dubbî; cause certissime di traviamento e di letargo in chi è *vera causa* del proprio operare.

## § III. *Come dee perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto ai beni particolari.*

903 Doppio problema

Due ufficî ha nell'uomo la intelligenza: 1° conoscere il vero, suo naturale obbietto; 2° regolare con tal cognizione la volontà e quant'altre facoltà da essa dipendono (368) e 371). Due beni in tal materia può dunque recar la società all'individuo; aiutarlo a conoscere il vero 1° in quanto egli è *per sè* un bene della mente : 2° in quanto può essere necessario a maneggiare i proprî interessi con maggiore avvedutezza. Quindi due problemi morali : 1° La società è ella obbligata a dilatare illimitatamente in tutti i suoi membri la istruzione scientifica letteraria e tecnica? 2° La società è ella obbligata a far sì che ciascuno, conoscendo i proprî dritti interessi relazioni abbia il modo di mantenersi in possesso del proprio? Direm la prima istruzione *speciale*, la seconda istruzione *civica*.

904 Obbligazione di promuovere la istruzio

Il secondo quesito appena può dirsi problema, tanto egli è evidente esser dovere della società il difendere la intelligenza dei suoi dai soprusi

ne in ordine al *civico*

dalle frodi dagli errori dalla ignoranza; elementi tutti che distruggono i primi principî della umana operazione. Se ciascun uomo è in debito di procacciare altrui il bene del *vero* (368) in quanto esso è *mezzo*, quanto più ne sarà in debito coi suoi la società, destinata dal Creatore a loro conforto nel conseguimento di temporal felicità! (724) La verità di tal dovere è dunque indubitata; ma il modo con cui la società può adempirlo è proprio di società che va gradatamente perfezionandosi; ed ecco perchè lo abbiam riguardato anzi come *perfezionamento* che come *tutela*. Se la società si limitasse a far sì che ciascuno *potesse* andar in traccia del vero, nulla o quasi nulla farebbe per l'individuo: giacchè ognuno, se non è impedito da violenza, vuole e procura conoscere il vero; specialmente in materia di interessi.

905 Perfezionando la cognizione

Il gran bene che ci procura la società incivilita (e cel procura tanto maggiore quanto ne è maggiore l'incivilimento) egli è di incontrare il vero stampato, per dir così, in ogni angolo del sociale edifizio; talchè l'inganno parrebbe quasi impossibile, se nulla fosse impossibile alla umana malizia. Determinare fin dove possa giugnere in tal materia la social perfezione è tanto impossibile, quanto è impossibile alla generazione presente conoscere le invenzioni delle future. Basti a noi il dare un saggio di ciò che adoprano di presente le colte società, affinchè comprendasi e ciò che loro dobbiamo, e ciò che possiamo sperarne; e così ci si prepari la via a determinarne le leggi morali.

Il maneggio più o meno avveduto dei nostri interessi dipende dalla maggiore o minor cognizione che abbiamo delle relazioni personali, dei dritti reali, della loro materia, delle leggi con cui dobbiamo usarne; ed ecco un vasto campo alla cooperazione di perfetta società.

906 I. col far note le persone

Essa ci assicura la cognizione e fisica e morale delle *persone* 1° coi tanti provvedimenti atti ad autenticare il nascimento il domicilio la professione i maritaggi la morte ec.: 2° colla pubblicità delle sentenze e delle pene; coi segni di infamia or delebili or indelebili; ec. 3° colle distinzioni onorifiche, indizio or di servigi prestati alla società, or dell'autorità e capacità a prestarne: uniformi, decorazioni, medaglie, patenti, livree, titoli e mille altri mezzi consimili di onore, che sogliono e ambirsi da chi non li merita e vilipendersi per dispetto da chi non li ottiene, sono ben lungi dall'essere nella mente ordinatrice un mero pascolo di vanità: esse giovano del pari e a stimolo di ben fare e a documento di merito e di capacità *personale*.

907 2. i dritti

A chiarirci sui *dritti* sono diretti non solo le leggi e i giudizi civili nei quali la società determina il dritto (jus-dicit); ma tutti inoltre i tanti provvedimenti economici con cui ella ne conserva i documenti e dalle frodi degli uomini (notai bolli formalità testimoni ec.) e dalle ingiurie del tempo (archivi monumenti registri ec.).

908 3. la loro materia

Ma qual prò dal conoscere i dritti, se potessimo essere ingannati sulla loro *materia?* Se assottigliasi ad ingannarci l'ingegno dei truffatori, si perfeziona a disingannarci la social vigilanza. Le mappe topografiche, le guardie campestri, gli agrimensori pubblici, i termini ec. ci danno notizia dei terreni, prima base della ricchezza; le mete i mercati i bolli, le privative opportunamente accordate ec. ci assicurano dalle gherminelle della industria; i banchi pubblici il conio monetario, le tariffe di ogni maniera, la unità di pesi e misure ec. sono mezzi istituiti dalla società affinchè possa ciascuno conoscere la materia di che vuol negoziare. E siccome il commercio sociale esige la anche material comunicazione fra gli in-

dividui, la quale suol crescere in ragione della perfezione sociale; così voi vedete, in una società più colta, occupata la autorità ad informarvi perfino e del nome delle vie urbane, e della direzione delle strade maestre, e della distanza precisa di un luogo dall'altro, e dei giorni destinati alle varie comunicazioni religiose scientifiche commerciali geniali ec. con annunzi, almanacchi, statuti. Delle quali cose tutte avete nei giornali ufficiali una specie di compendio, divenuto a' dì nostri una specie di pubblica scuola; la quale ove sia ben diretta, non solo dei materiali, ma ancora dei morali interessi può riuscire efficace magistero e stromento.

909
4. Le leggi

Ma quello che sommamente importa egli è il conoscere *con quali norme* ogni individuo potrà ottenere il ben proprio coll'aiuto della società. Ed anche a questo volge sue cure la società incivilita agevolando a ciascuno la cognizione delle leggi: ma di questo tratteremo più a lungo ove diremo della legislazione (Dissert. III).

910
Canoni morali di tale obbligazione

Da quanto abbiamo accennato intorno allo scopo e al modo della istruzione *civica*, è agevole inferirne i canoni morali.

I° È dovere della società il promuovere questa istruzione; epperò quanto più questa si promuove, tanto più si perfeziona temporalmente la società.

II° Pregio della istruzione è l'essere *intiera chiara breve facile*. Scopo dunque di questa pubblica istruzione civica debbe essere che ciascuno possa conoscere *tutti* i suoi dritti doveri ec. conoscerli *senza equivoci* e *dubbi;* conoscerli *in poco tempo*; conoscerli *agevolmente* epperò senza dispendio senza erudizione recondita ec.

911
Obbligo di promuovere la perfezio

E tanto basti intorno alla pubblica istruzione *civica*; passiamo a trattar della *speciale*. = La società è ella obbligata a dilatar illimitatamente

fra' suoi la istruzione scientifica letteraria tecnica? = Questo problema astrattamente considerato è simile ad un altro proposto da noi nel dritto individuale (VIII, T. I, pag. 137) = L'uomo è egli obbligato a sviluppare *tutte* le proprie facoltà? = Non essendovi l'uomo obbligato, potrebbe inferirsene non esser obbligata la società a promuovere in tutti gli individui questo progresso di istruzioni.

ne delle facoltà speciali

912 D' onde esso nasca

Ma se pongasi mente alla natura della pubblica società, di cui esaminiamo i doveri; se vi si applichi il gran principio delle scienze pratiche (*) la *ragion finale;* si vedrà doversi andare con grande avvedutezza nello equiparare le leggi morali della società con quelle dell' individuo. Questo vive essenzialmente e *per sè* nell' *ordine* principalmente *spirituale*, e per conseguenza dee fare direttamente suo primo scopo il bene infinito (36); vive pochi anni in terra e per conseguenza non può in sì breve tempo abbracciar egli *solo* la mole immensa dello scibile e dello agibile: dee dunque sviluppare in sè quelle forze soltanto che, nelle personali sue circostanze, recar gli possono sussidio al conseguimento del bene infinito: il suo *fine* determina la sua operazione.

Ma la pubblica società *per sè* ha per iscopo *immediato* (724) il bene temporale; ella non può determinare a ciascuno le circostanze in cui si troverà ; ma col numeroso stuolo dei suoi può agevolmente provvedere ai bisogni di tutte le varie circostanze in cui si trovano or gli uni or gli altri (768). Dunque il far sì che tutte le professioni *utili* trovinsi a portata di giovar a tutti gli individui può essere cosa lodevole e doverosa: lodevole dunque e doveroso il fare che ciascuna di esse acquisti viemaggior grado di perfezione

(*) V. T. I, pag. 135.

913 e possa così prestare maggior sussidio all'uopo.

Suoi canoni di proporzione

Avvertasi peraltro che ad ottenere ugual progresso non è necessaria uguale assistenza; questa dee proporzionarsi 1° alla *utilità* della facoltà che si promuove; e questa utilità dee misurarsi dal contribuir che fà ciascuna, non al divertimento, ma alla perfezione sociale da noi altrove delineata (452 segg.).

2° Alle *difficoltà* che ne impediscono i progressi sì per la moltiplicità dei tentativi, sì per la congiunzione di sforzi, sì pel tempo e pel dispendio richiesto a progredire.

3° Ai *mezzi* dei quali è fornita la società. In tempi di abbondanza potranno adoprarsi delle spese, che sarebbero non solo imprudenti ma *ingiuste* fra miseri oppressi da carestia o da travagli. E dico *ingiuste*, perchè è ingiusto il negare al bisogno ciò che si accorda al lusso; ingiusto costringere il pezzente a privarsi del vitto per contribuire al divertimento dei ricchi (742).

914

Obbligo del promuovere la universalità di istruzione elementare

Abbiamo stabilito essere perfezione della società il promuovere sotto certe condizioni il progresso di tutte le facoltà: ma è egli ugualmente lodevole il promuovere in esse *tutti* i suoi membri? Il problema è assai diverso. Vi hanno certi elementi che sono *per sè* utili a tutti e agevoli ad apprendersi, come il leggere, il parlare corretto, lo scrivere il conteggiare ec. Potrà taluno abusarne: ma questo è egli motivo per privare i più di una sì evidente utilità? chi sosterrà non doversi insegnar a parlare perchè tanti abusano della parola?

915

Danni della universalità nella sublime

Altre facoltà sono a pochi necessarie, a tutti difficili, a molti impossibili: il volerle accomunare al volgo egli è dunque un volere da molti l'impossibile per formar molti inutili alla società; perdendo quel vantaggio che recar le potrebbono. Imperocchè il lavoro delle braccia esige abitu-

dini e complessioni del tutto diverse da quel dello spirito: abituar molti a sola occupazione di spirito, egli è un ridurli nella impossibilità di operar colle braccia. Eppure chi non vede esser le braccia richieste in numero maggiore che le teste? quante braccia vi vogliono ad eseguire i disegni di un solo architetto! Imprudente è dunque il voler accomunare *soverchiamente* le facoltà più sublimi, giacchè questo essendo di impossibile riuscimento, moltiplica oziosi miseri e turbolenti, perde braccia utili e necessarie, senza acquistar teste; le quali, pur se si acquistassero, riuscirebbero soverchie epperò gravose alla società.

916 Necessità di un sistema medio e suo modello

Ma altro è *non accomunare a tutti* la istruzione più sublime, altro *frodarne i più* alti più *rari ingegni*, la cui perdita è un vero danno per la società. Non mancano ai governanti i mezzi di discernere i grandi ingegni in mezzo alla folla; e in ogni tempo si sono veduti dai casolari e dalle officine uscir dei Peretti dei Ximenes: nel che è ammirabile la istituzione della Chiesa di Gesù Cristo, la cui monarchia fondata sul principio della più perfetta uguaglianza dei fedeli appiè della Croce, aprendo a tutti le vie del sapere e *a proporzion del sapere* quella pur degli onori, unisce alla solidità della più compatta *unità* e i vantaggi della più ampia democrazia, e i meriti di una aristocrazia elettiva (543 segg.)

917 Epilogo

A somiglianza di questo divino modello, tanto direm più perfetta ogni altra società quanto più vi sarà comune la istruzione elementare; aperta agli alti e chiusa ai bassi ingegni la istruzione sublime: avvertendo però che *elementare* e *sublime* sono termini relativi allo stato di ciascuna società, al progresso delle scienze che vi si professano, al secolo in cui si riguardano; giacchè vi hanno rami di scienza, in cui ciò che oggidì studiasi negli elementi, sarebbesi riputato un portento nel medio evo.

918
Del vegliare intorno alla istruzione tecnica

Ciò che abbiam detto della istruzione *scientifica* e *letteraria* può in gran parte applicarsi alla *tecnica*, la cui perfezione contribuisce non poco alla *morale* e moltissimo alla *material* perfezione della società; ed è la prima che salta agli occhi dello straniero osservatore (*) Non dirò io qui dei mezzi con cui possono perfezionarsi le arti, e se sia più utile il lasciarle in loro piena balia o riunirle in congreghe di artieri; se i privilegi aiutino e quando; se debbano distribuirsi patenti e sotto quali condizioni; ec. parlino di ciò i pubblicisti teoretici di ordine materiale.

919
Egli è un dovere per la società

Limitandoci noi all'ordine morale osserveremo soltanto che oltre il debito di material perfezione (724) la società ha qui un gran debito colla legge di umanità, imposto a lei dal dritto ipotattico (707); cioè di occorrere alla vergognosa e snaturata infingardaggine di tanti parenti, che trascurando il primo dei lor doveri, la cura dei figli, li preparano coll'ozio agli stenti e cogli stenti ai delitti. Se è debito di un padre procurare ai figli una vita allo stato lor convenevole (come diremo altrove); se debito della maggiore autorità il supplire ai falli della autorità subordinata; ognun vede quanto sia nel superiore il debito di vegliare acciò che ogni fanciullo venga tosto coltivato appena sviluppa i primi germi e di ragione e di forza. Vero è che se il padre vi provvede non è lecito a superiore autorità l'assumere la direzione domestica (701); ma scuoterlo dal letargo e costringerlo ad esser padre e non traditore dei suoi, qual opera più doverosa e più sacra per chi tiene le veci di quel padre supremo da cui ogni paternità si deriva? E se il soccorrere i miseri incapaci (760 seg.) di prov-

(*) Può vedersi in tal proposito il Say (J. B.) Econom. polit. T. III, p. 112.

vedere a sè stessi è rigoroso dovere della società, quanto sarà più rigoroso dovere il provvedere a quegli innocenti che, incapaci non pur di riparare ma ancor di conoscere la propria sventura, si troveranno ridotti dal padre barbaro a scegliere fra l'ozio e il delitto, fra la miseria e la forca! Ecco sotto quale aspetto io dicea la istruzione tecnica un bene epperò un dovere morale della società. Dovere peraltro che dee rispettare come i dritti paterni così la libertà dei figli, che non dee costringerli ad una professione, se non con quei riguardi che dirTem poscia parlando della educazione; in somma che dee adempiersi invece del padre epperò con cuore e con dritti di padre.

E tanto basti intorno ai doveri della società relativamente alla perfezione della intelligenza nei sudditi.

## Articolo III.

### *Come dee perfezionarsi dalla Società la volontà dei suoi.*

### § I. *Considerazioni generali.*

920 Importanza di tal perfezione

Se il grande scopo della umana società è la temporale felicità subordinata alla eterna (724, segg.), egli è chiaro che ella dee con ogni studio perfezionare la volontà dei suoi: giacchè la volontà finalmente è la sede della perfezione umana (42) epperò la volontà *ordinata* è la posseditrice di vera felicità (41). Se dunque si dà una arte di rendere felici gli uomini, essa dee volgersi a perfezionarne la volontà: e la società ossia la autorità sociale (729) dee mettere il precipuo suo studio in questa arte, alla quale sono rivolti tutti gli altri mezzi della umana politica.

921 Mezzi per muovere le volontà benchè libere

Ma come potrà ella ottener tale intento sulle volontà *libere?* movendole in modo alla lor natura conforme. Or la natura della volontà è di non muoversi se pria non conosce (159); dopo aver conosciuto muoversi al ben convenevole (20); crescere verso di questo il suo slancio colla vivacità della immaginazione e delle passioni (152); le quali per altro se attentamente non si dirigano e non si infrenino a tempo, appena mai sarà che non trasportino a pricipizio la volontà (156). In tutti questi principî di movimento egli è evidente che molti *appigli* si presentano alla mano della autorità ordinatrice, non tali, nò, che la rendano arbitra assoluta di volontà restie, ma tali bensì che, maneggiati prudentemente, dovranno *nella totalità* ottenere dalle volontà un *libero* eppur *certissimo* assenso (445). Questi appigli sono la intelligenza ragionevole, la immaginazione, le passioni, e i sensi loro ministri; i quali tutti operando sotto leggi *necessarie* (58 seg.) alla presenza dei loro obbietti, possono dalla autorità per mezzo degli obbietti medesimi venir determinati ad invitar le volontà verso quello scopo a cui ella dee dirizzarle.

922 Definizione e divisione della educazione civica

La politica perfezionatrice delle volontà o come in altra guisa potremmo appellarla la *civica educazione* dei popoli potrà dunque definirsi = l'arte di presentare pubblicamente agli individui associati tali obbietti di cognizione ragionevole, di immaginazione, di sensazione, che invitino le volontà all'onesto, e ve le inducano per una moral necessità =. Ella potrà considerarsi e nella parte *positiva* che presenta cotali obbietti, e nella *negativa* che impedisce i contrari. Considerata l'arte in sè stessa, potrem dare una occhiata agli oggetti, relativamente ai quali le volontà debbono volgersi e perfezionarsi.

### § II. *Modo di persuadere il bene per via di ragione di immaginazione di senso.*

923 **Coltura negativa delle volontà**

A ritrarre dal male per via di *ragione* è diretto in gran parte ciò che abbiam detto nel precedente articolo intorno alla perfezione civica della intelligenza, e al dritto della società contro l'errore. Una maniera retta di giudicare intorno al bene e al male è il mezzo più sicuro insieme e più soave per ottenere la adesione al bene. Or questa *maniera di giudicare* può nel pubblico rettificarsi e per via di autorità e per via di discorso: quando è fermo in tutti il principio di obbedienza sociale che riguarda nella autorità pubblica una communicazione della maestà divina; quando questa fermezza nasce dal comprendere vivamente il danno che soffrirebbe la società dalla anarchia; allora si obbedisce *perchè si dee*, e questa obbedienza è bastevole a formar il bene della società. Ma se chi governa riesca inoltre a far penetrare in ogni intelligenza la rettitudine utilità necessità di ciò che ei comanda; allora la energia della volontà si raddoppia, giacchè ella conosce evidentemente non solo *il bene dell'obbedire*, ma anche il bene *che coll'obbedire* ella *conseguirà*. In una fortuna di mare in una battaglia campale si obbedisce al piloto al capitano perchè *si dee* e perchè si conosce ogni speranza di salute pendere dalla unità della azione comune: ma quanto è più energica la obbedienza quando e si ha gran fiducia in chi ordina, e si tocca con mano la savviezza degli ordinamenti!

**Coltura diretta e positiva per autorità**

**E per evidenza**

924 **La persuasiva non divenga dipendenza**

Sarà dunque grand'arte del governante il persuadere (732) ai sudditi la savviezza dei suoi ordinamenti; ma conviene evitare uno scoglio in cui potrebbe urtar di leggieri, se nel dimostrarne ai sudditi la aggiustatezza egli paresse in certa

guisa mendicarne il consenso, come elemento della loro obbligazione. Egli è chiaro che scemerebbe in tal caso la forza della *autorità* che a tutti si raccomanda da sè, per ottenere dal *discorso* un sussidio *incerto, incertissimo;* giacchè le leggi ancor le più giuste si appoggiano talor su motivi al volgo quasi inaccessibili or per grossezza d'ingegno or per malignità di umori.

925
Come vollero i sofisti

Ma ricordiamoci che mentre parliamo di *autorità suprema*, non parliamo anzi di una che di altra forma; parliamo della persona o fisica o morale che ha dritto di ordinare i sudditi, e questa, diciamo, dee ordinare *principalmente* in forza del suo dritto. Non così può venir guidata una assemblea di persone che abbiano voto *deliberativo* nel governo: codeste persone essendo a parte della autorità non sono governate ma governanti; e il loro voto non deve appoggiarsi sul diritto di chi propone la legge, ma sui motivi che la rendono convenevole. Ed ecco perchè nel secolo scorso, quando *ogni* popolo incominciò a riguardarsi (525) come *essenzialmente* sovrano, *ogni* legge dovette appoggiarsi sul suo *considérant* e non più sulla autorità di chi reggea; giacchè il Re era per codesta filosofia l'esecutore dei voleri popolareschi (le *pouvoir exécutif*).

926
Ma sia congiunta con autorità

Noi camminiamo quì come altrove nella via di mezzo; e sebbene *lodiamo* il persuader gli intelletti (923), pure *nol crediam necessario*, anzi lo giudichiam qualche volta e pericoloso e impossibile, specialmente nei decreti e ordinamenti particolari. Più agevole e persuasivo potrà riuscire un tal linguaggio negli ordinamenti generali e costanti, i quali vengono più propriamente sotto il nome di leggi (XCVIII); giacchè chi studia sotto aspetto astratto, scevro che egli è dai suggerimenti dell'interesse, può udire più aperti i comandi di ragione.

927 Coltura indiretta: sua efficacia

A questa che possiamo appellare la istruzione politica *diretta* può aggiugnersi quella *indiretta* che vien data dai governanti per mezzo di cento penne e di cento lingue quando la società è in possesso del vero e vieta ogni dottrina ad esso *certamente* contraria. Allora giornali teatri scuole solennità monumenti ec. tutto parla una lingua medesima: ed è impossibile che il volgo, eziandìo il più rozzo, non si imbeva dei giudizî medesimi. Ne abbiam pur troppo una tristissima prova al mirare ciò che potè in tal materia in Francia la energìa dei sofisti, allorchè colla lor congiura costrinsero il volgo ad imboccare il freno dell'errore (*). Se non che essendo l'errore essenzialmente contrario alla natura umana, tirannico ne sarà sempre il giogo ed efimero il trionfo: perocchè si svelano insensibilmente i sofismi, e si atterrano gli oppressori. Ma quando la società è imbevuta del Vero, e il Vero protetto dalla autorità; allora egli domina invincibilmente gli intelletti e piega soavemente le volontà.

928 Alla armonia delle volontà richiedesi nel sovrano il poter giudiziario

Se non che la perfezione e saldezza di questo bell'ordine, di questa concordia, trovasi in perpetuo cimento per un elemento interno di discioglimento germogliante dalla natura stessa dello esser sociale. La società mette in relazione molte intelligenze posseditrici di varî dritti (355 e segg.) i quali possono essere più o meno evidenti rispetto ai varî individui, secondo la maggiore o minor evidenza e assoluta e relativa di quelle verità sulle quali ogni dritto si appoggia (343).

Questa varietà di giudizio intorno ai *dritti*

(*) Fraenum erroris quod erat in maxillis populorum (Is. c. 30). Chi vuol vedere accortamente descritte le arti dei congiurati legga il Barruel: Mémoires pour servir à l'hist. du Jacobinisme.

porterebbe una continua varietà e contrasto di volontà e di operazione anche fra persone di cuor retto, giacchè ciascuno vorrebbe rettamente che al dritto qual ei lo conosce si piegasse ogni volontà, essendo il dritto un potere secondo ragione *irrefragabile* (350).

Se dunque la Autorità sociale dee riunire le volontà ella dee chiarire i dritti, e chiarirli per modo che niuna delle volontà dipendenti traviar possa dalle vie che Ella addita. Questo potere di dichiarare e dritti e doveri reciprochi fra i sudditi suol dirsi *poter giudiziario*, ed è, come ognun vede, o il più efficace, o certamente uno dei mezzi più efficaci ad ottenere colle vie di ragione la perfezione delle volontà associate, e della loro armonia. Al sovrano dunque (vale a dire alla persona o fisica o morale in cui la autorità suprema è concreta) al sovrano appartiene *essenzialmente* il poter *giudiziario*, giacchè ufficio del sovrano è armonizzare la società.

Ingenerante vera obbligazione nei sudditi

Questa dichiarazione dei dritti privati fatta per opera della Autorità è tutt'altro che la dichiarazione proposta da privati maestri, i quali non hanno dritto *per sè* a muovere le altrui volontà. Le costoro definizioni altro poter non hanno se non quello delle verità e dei discorsi su cui si appoggiano: ma la Autorità, essendo il *dritto di muovere le volontà associate*, produce il dritto e il dovere nei sudditi qualora per comun bene il dichiara (346 426): purchè per altro nel dichiararlo ella siegua quelle norme che rendono legittimo l'uso della autorità, come altrove diremo (Diss. III).

929

Coltura per via di immaginazione e di senso

Non è meno efficace a muovere le volontà il linguaggio dei sensi e della immaginazione; nel che il Bentham rende alla verità ed al cattolicismo un omaggio prezioso in sè stesso, preziosissimo sulle labbra di un protestante; e giugne

a segno di raccomandare alla giustizia criminale le forme spaventose degli antichi *auto-da-fe'* (*). Vi riflettano i Cattolici, e comprendano che la nudità della ragione è utile ad una severa filosofia, che conosce l'arte e adopra ogni mezzo per sottrarsi allo impero della sensazione: ma pel volgo che vi soggiace, togliere alla verità il linguaggio sensibile vale altrettanto che tôrle ogni difesa, e farla ammutolire; mentre parleranno contro di lei colla voce intelligibile e penetrante dei sensi tutte le più gagliarde passioni.

930 Sottrarre attrattive al delitto

Questo linguaggio può dalla autorità maneggiarsi or *negativamente* or *positivamente*. 1° Negativamente col sottrarre al delitto i suoi vezzi al che è rivolto il dritto penale che lo rende inutile nocivo infame; e la polizla che lo trae dai nascondigli e lo mostra in palese quando col palesarlo può confonderlo; e all'opposto quando colle oscene sue lusinghe potrebbe il delitto allettare i sensi veglia quella per sottrarlo agli sguardi del pubblico, e seppellirlo almen nelle tenebre, ove non le riesca di struggerlo. 2° Positivamente col somministrare ai sensi ed alla immaginazione pascolo confacente sicchè nè pensino nè bramino oggetti rei; e dai sollievi innocenti sieno confortati al bene. Citiamo nuovamente, autor non sospetto, il Bentham. Egli inveisce contro le feste di precetto come giorni di delitto, perchè condannano all'ozio i suoi protestanti; egli loda le processioni e altre sacre pom-

Occupare il popolo in sollievi innocenti

(*) Sò da persona degna di fede che parecchie volte in Francia i *Jurys* hanno chiesto che si rialzasse nei tribunali il Crocifisso; sembrando loro men sacri e tribunale e giuramento e giudizi ove non appariva la immagine del giudice eterno: immagine in vero si viva e della giustizia e della pietà di un Dio! e si bel modello della giustizia umana!

pe dei cattolici come mezzo ad occupare il volgo; aggiungeteci la memoria dei fatti dei precetti degli esempî religiosi che con tali pompe ridestano a pietà i fedeli; e comprenderete quanto utile sia in codeste pubblicità che da teste superficiali vengono sì facilmente derise. Questi mezzi vengono somministrati alla politica dalla religione; ma nulla poi vieta che, a somiglianza di questi, altri ne adoprino i governanti nel puro ordine politico.

931
Uso delle ricompense

Ma oltre il pascolo di oggetti innocentemente piacevoli, mezzo efficace per muovere al bene sono le ricompense delle quali hanno scritto, empiamente al loro solito, il Bentham già citato e il Gioja: sarebbe desiderabile che un pubblicista cattolico prendesse a riguardare questo importantissimo oggetto sotto il suo vero aspetto *statistico* e *teoretico*. Ristretti noi al cerchio morale, e nel morale ad un puro *saggio*, ci dobbiam contentare di pochi cenni, affine di chiarire alcuni equivoci.

932
Quando sia rette

Si odono spesso nel volgo lamenti di ricompense profuse indebitamente; e chi li muove pensa talora di far la causa della giustizia e della società. Or la fa egli poi veramente?

Il sovrano può operare or come sovrano or come particolare; può dunque avere e beni e amici e servi addetti alla sua persona, può averne addetti alla sua autorità, può averne addetti alla persona in quanto sublimata alla autorità. I primi sono beni patrimoniali, i secondi nazionali, i terzi beni della corona. Pretendere che il sovrano perda, perchè coronato, il dritto di disporre del suo è cosa ingiusta; è ingiusto ugualmente il pretendere che perda il dritto di scegliersi degli amici e servi di sua fiducia. Quando dunque egli premia, coi beni suoi personali, o innalza ad impieghi destinati a cura della sua per-

sona, egli si trova nelle stesse circostanze di qualsivoglia privato, nè alcuno ha dritto di limitarne la libertà, o di pretendere da lui ciò che da un privato non potrebbe pretendersi. Se poi ricompensasse *indebitamente* o con danaro contribuito dalla nazione per uso pubblico, o con impieghi destinati a procacciar il ben pubblico; allora giuste sarebbero le querele e illegittime le ricompense.

953
**I. Regola generale sulla proporzione delle ricompense**

Ma quando dovranno dirsi debitamente o indebitamente accordate? qual è il 1° generał canone delle ricompense? La *uguaglianza* di proporzione fra il servigio prestato e il bene ricevuto, fra gli incomodi sofferti e il compenso, fra il pubblico vantaggio indiretto e il pubblico sacrifizio, fra la giusta espettazione e l'adempimento: ecco in sostanza le condizioni di una giusta ricompensa. A proporzione che il servigio è più *rilevante* e *costoso* merita *per sè* maggior premio; ma può accadere che un servigio, *per sè* poco importante e a chi lo presta poco costoso, venga giustamente compensato con premio straordinario o per eccitare in altri emulazione ed ottener così indirettamente un vantaggio maggiore, o per mantenere la santità di una promessa. Tale è la condizione di alcuni premî assegnati p. e. a chi dissoda nelle colonie nuove terre o fabbrica nuovi tetti o introduce nuove industrie ec.: opere tutte utili alla società non per lo servigio realmente prestatole (il quale va anzi per lo più in prò di chi lo prestò) ma per la emulazione promossa a tentar vie disusate ed incerte: tali alcuni premî proposti da comuni da accademie o ancor da privati, la cui promessa lega il promettitore, prescindendo ancora dal conseguimento dello scopo, ad eseguir ciò che fu promesso.

Data una idea della 1° regola con cui debbono distribuirsi i premî che è la proporzione di *quan-*

*tità*, diamo un cenno della 2° che è *equità* nel tassarle.

2 Regola: sui fondi delle ricompense

Il bene sociale può riguardarsi sotto due aspetti: e come bene del tutto, e come bene delle singole parti. Da questa considerazione emerge una 2ª legge delle ricompense; ed è che allora saranno più giuste quando il loro peso graviterà maggiormente (a parità di circostanze) sopra quegli individui che ne traggono maggior prò. Tutta per esempio la società è interessata al discuoprimento dei ladri; tutta dunque dovrà giustamente concorrere alle spese di polizia: ma se in qualche occasione più urgente si debbono straordinarie ricompense a chi li scuopre o li cattura, qual cosa più giusta che gravarne principalmente coloro che ne risentono il prò? (740).

Ma ciò si intende a parità di circostanze: giacchè se nell'incendio, p. e., o nel naufragio il misero che ne campò dovesse, perduti gli averi, sborsare ancora la ricompensa alle guardie a fuoco, o ai guarda-coste; una tal gravezza sarebbe poco meno inumana che un totale abbandono.

## § III. *Oggetto verso cui dee perfezionarsi la volontà degli associati civicamente.*

934 L'oggetto è la patria

Dopo aver dimostrato come può la società piegare, fin a un certo segno, a suo talento le libere volontà; diciamo una parola degli oggetti a cui dee piegarle.

Dee piegarle al *bene sociale* subordinatamente allo *universale*; ossia dee far sì che amino la propria loro associazione, e l'amino secondo le leggi dell'ordine (722). Questo amore della propria associazione è ciò che nella pubblica società civile suol dirsi *amor di patria*; e da quanto abbiamo scritto finora intorno alla società potrà

comprendersi agevolmente quali ne sieno le *basi* quali le *norme*. Ma siccome si è spropositato assai intorno a tal materia da teste or fanatiche or torbide, è utile l'accennare almeno alcune verità prime.

955 Che cosa è patria

Per comprendere che sia vero amor di patria; convien conoscere qual è la patria. *Patria* (l'etimologia parla da sè) è quella società pubblica di cui quando altri nacque, facea parte Chi gli diè la vita. Or una società è 1° una unione di intelligenze, e di volontà: la patria dunque è prima di tutto un adunamento d'uomini; e poichè trattasi di società concreta ella è un adunamento di certe famiglie e individui determinati.

2° L'essere *una* ossia l'essere *società* ed essere *questa* società, dipende essenzialmente dall'avere un certo fine ed una autorità di forma e origine e dritti determinati (444). Dunque la patria è *un determinato* adunamento di individui tendenti sotto certe *determinate* forme di governo ad un *determinato* fine.

3° Ogni associazione particolare è nata necessariamente sotto la influenza di un principio associante (598 segg.) e da elementi che contribuirono a darle precisamente quello *essere-concreto* che la determina (446 seg.) *Patria* dunque esprime ancora il principio costitutivo della particolar società, ossia le *leggi fondamentali* (V. T. II, pag. 246) con tutte le istituzioni che da loro germogliarono:

4. La autorità non può rendersi concreta se non in certi individui determinati; *uno* o *molti* secondo la varia forma. *Patria* dunque esprime ancora gli individui in cui è concreta la autorità.

5° Una società di individui tende naturalmente a stabilirsi in un territorio, ad abitare in case e in città. a fabbricar tempi, a coltivar terre ec. *Patria* dunque esprime per ultimo il territorio e

le mura abitate dalla pubblica società dove altri nacque (*).

936 Dobbiamo amare la società in cui si nacque

Se tutto ciò si comprende sotto nome di *patria*, giacchè tutto ciò forma, o essenzialmente o integralmente, la società che ne diè la luce, egli è evidente l'amor di patria aver gradi e forme varie secondo che a questi varii oggetti si riferisce; e prima di tutto è nostro debito *volere il bene* della società intera (amarla) vale a dire di *quegli* individui sotto *quella* forma di governo, sotto *quella* persona (morale o fisica) sotto *quelle* leggi fondamentali, e in *quel* territorio e abitazioni. E siccome il crescere è perfezione di una società (LVIII) l'amor di patria ne promuove *anche* l'aumento. Se non che le nazioni barbare, secondo le idee lor materiali non conoscendo altra grandezza che la materiale, sogliono volgere l'amor patrio a dilatarne le conquiste per via di *violenza;* le nazioni colte, subordinando all'ordine ogni altra grandezza, impiegar debbono l'amor di patria a far che ella cresca in ogni specie di grandezza, ma sempre per vigor di *dritto* (**) non mai di violenza.

e la autorità che in essa comanda

Dopo la società considerata nel suo complesso, l'amor di patria forma nei cuori riverenza ed affetto a ciò che è l'anima della società (LXI) alla *autorità in sè* considerata, la quale parla per via delle leggi; e per conseguenza a quel complesso

(*) Questi elementi moltiplici espressi dal vocabolo *Patria* possono divenir cagione di equivoco; epperò è d'uopo avvertire sempre nell'usarlo che il precipuo senso del vocabolo esprime la pubblica società di cui era membro il padre quando il figlio nascea.

(*) Il *dritto* è forza morale (342) la *violenza* debolezza morale; giacchè *violenza* è la forza fisica priva di *dritto*. La *violenza* è dunque la forza propria di un popolo materiale, il *dritto* di un popolo intelligente.

di giudizi di affetti di sentimenti che, nati dalle originarie crisi sociali, diedero, prima alla autorità stessa, poscia per essa alla società tutta quanta, una cotal sua maniera di veder le cose un cotal suo proprio istinto, che suol chiamarsi *spirito-nazionale* o *spirito-pubblico*. Questo, la cui conservazione è indizio sì chiaro di amor patrio, può trasmutarsi in due maniere cioè o col perfezionarsi o col corrompersi. Si dee perfezionare perfezionandosi la società e nel suo ordine morale e nella sua estensione e nella material sua coltura: la perfezione dell'*ordine* rende, a poco a poco e per vie legittime, più ordinati i costumi più rari i delitti più discrete le pene: la perfezione di *estensione* nelle comunicazioni sociali introduce a poco a poco un saggio *cosmopolitismo* avvezzando a riguardare tutte le nazioni come famiglie della universale società, senza (*) che perdasi però l'amore speciale alla propria: la perfezione di *coltura* materiale forbisce colla urbanità delle maniere colla decenza dell'abbigliamento colla agiatezza delle abitazioni ec. le esterne forme sociali, ed ammorbidisce gli animi senza ammollirli: talchè dopo il volgere di lustri, e forse anche di secoli, lo spirito nazionale trovasi migliorato ma non già snaturato.

957 Della perfezione e della correzione dello spirito nazionale

(*) Il marchese Beccaria, che avea in testa più sofismi che filosofia, sembra non fosse capace di *generalizzare* quando chiamò *idolo vano* l'amore del bene di famiglia (LXXXIV). Una mediocre capacità di ingegno gli avrebbe dovuto far generalizzare la sua espressione in quest'altra forma = *idolo vano è amar il bene della società in cui si nasce* =; e si sarebbe accorto che, distruggendo l'*idolo vano* nella famiglia, era obbligato a distruggerlo nella società pubblica, giacchè sono società entrambe; e tanto ripugna il bene domestico al nazionale, come il nazionale all'universale: ripugna se non si subordini.

Se all'opposto una società tenda a corrompersi nello spirito pubblico, tenderà a trasformarsi snaturandosi; e prima di tutto perdendo l'unità di giudizî e di affetto ella vorrà cancellare in sè le orme degli avi suoi e le leggi fondamentali da cui ella ebbe sue forme; poi affettando, non già la congiunzione più intima colla universal famiglia, ma la mutazione del proprio essere in una forma di essere straniera, diverrà trista imitatrice e servile di forme esotiche, con un *cosmopolitismo* che è allora vera apostasia nazionale; e che trapassando nelle esterne sembianze, cangerà totalmente le sue maniere antiche.

938
Esempî di amendue

Un tetro esempio di corruzione dello spirito pubblico ci presentarono nel secolo scorso (nè ancor è totalmente ristorato il danno) tante nazioni *infrancesate*, che perdettero, non che la religione, perfin le maniere la lingua le leggi loro proprie, per idolatrare la Francia; degna sì di lode e di ammirazione, per molti titoli e specialmente per l'ardore con che sostiene il bene e il vero se una volta vi si appiglia: ma non tale che ogni popolo debba spogliarsi di sè medesimo per trasformarsi in lei. All'opposto esempio mirabile di trasformazione perfezionante ci presenta la società cristiana, che, seminata dalla mano dell'Onnipotente sulle porte dell'Eden, andò sviluppandosi con progressiva perfezione prima nelle discendenze di Seth di Noè di Abramo, poi nella nazione giudaica finalmente nella chiesa di Cristo, con tal successivo cangiar di forme che la forma posteriore è uno sviluppamento dei dritti delle promesse delle leggi della società precedente, senza che mai vi apparisca interruzione o salto.

939
Divario fra *stabile* e *sta-*

Queste osservazioni possono farci comprendere la essenzial differenza che passa fra società-*sta-*

*bile* e società *stazionaria*, fra *progresso* sociale e *rivoluzione* sociale. *Stabile* è quella società ove l'amor dell'ordine congiugnendo strettamente le intelligenze al principio di unità cioè alla autorità, e drizzando le mire della autorità al giusto, vi forma un progresso armonico dei *medesimi* principî da cui nacque la società. All' opposto *stazionaria* è quella ove la società interdice (come alla Cina) ogni progresso dei principî sociali. Che se invece di promuovere gli stessi principî, si distruggono gli antichi per sostituirne altri, e forse contrarî, la società allora non è in *progresso* ma in *rivoluzione*. Tale divenne quella *monarchia fatta dai vescovi*, secondo la espressione di Gibbon, allorchè si abolì in essa il principio monarchico e la religione cattolica. L'aver ritenuto un nome di *Re*, e permesso ai cattolici di essere la *pluralità dei Francesi*, non fa che ella non sia veramente una tutt'altra società, erede della prima ma non figlia legittima: ella ha cangiato il *principio* che la formò e la *forma* che ne ebbe (V. T. II, pag. 240) ritenendo frattanto la stessa materia, cioè il popolo adunato sul territorio di Francia. Che se invece della violenza degli empî, operando sull' animo di Luigi XVI i sentimenti del dovere di monarca, ne avesse ottenuto, senza cangiar la sua forma, quelle correzioni, richieste *realmente* dai disordini del regno precedente, la Francia avrebbe *progredito*; e, senza essere nello stato medesimo, sarebbe però la medesima società (XCIX).

*zionario, progresso e rivoluzione*

940
5. dovere: amare la *persona* in cui sta la autorità

È impossibile all'uomo il considerar le astrazioni sì nude ed isolate, che non trapassi coi suoi sguardi e coi suoi affetti a quegli oggetti in cui le astrazioni prendono corpo e vita e azione. Chi non sa che l'odio della malvagità rende odioso il malvagio, l'amor di una persona ne rende caro il ritratto e il ricordo? È dunque del pari

impossibile amar la autorità senza amar la *persona* in cui essa concentrasi ed opera: e questo amore spunta naturalmente dall'istinto, come è comandato dalla ragione (437).

941
Difendendone i dritti

Ma a che ci obbliga un tale amore? *Amare* significa voler bene. Or qual è *il bene* di una persona rivestita di autorità? 1° Conservar l'essere, 2° ottenerne la perfezione (735). Il suo essere è *il composto* di persona e di autorità; volerle *bene* significa dunque in 1° luogo voler che viva e si mantenga in possesso della sovranità. Dal che nasce un dovere *concretamente* diverso nelle diverse forme politiche: in una monarchia *elettiva* l'amore è dovuto all'individuo sovrano; in una *ereditaria* alla dinastia regnante; in una poliarchia alle persone o famiglie o corpi ove risiede la autorità ec. L'*amor di patria* include dunque essenzialmente, per impulso della natura umana, la brama di serbare l'autorità negli individui che vi han dritto. E tanto più se riflettasi quanto importa al ben sociale la stabilità di colui che governa.

942
E cooperando al retto loro uso.

2° Il 2° *bene* che bramar dobbiamo per essi è il bene di *perfezione*, la quale consiste nell'ottenere quello scopo a cui ne destinò il Creatore (13). Il fine di questo essere composto di *umanità* e di *sovranità* è il composto dei due fini distinti dell'*uomo* e della *autorità*. Dobbiam dunque bramare 1° che la *persona* sovrana giunga ad ottenere e quel bene infinito per cui vive ogni uomo, e quei beni limitati che sono mezzi a conseguire il primo (314). Dobbiam bramare 2° che la sua *autorità* conseguisca lo scopo di rendere temporalmente felice la società che governa (724) giacchè a questo è ordinata la autorità; e lo consegnisca per le vie dell'ordine, giacchè a questo è subordinata ogni temporal felicità (725). E siccome non è voler sincero senza opera (46) dob-

biamo quanto è da noi cooperarvi; a costo ancora di perdere i privati nostri vantaggi, e la grazia perfin del sovrano, se dalla verità *detta rispettosamente* tornasse a noi danno o malevolenza.

943
4. dovere amare le persone dei concittadini

Ciò che abbiam detto della persona del Sovrano dee sotto altro aspetto applicarsi alle persone dei sudditi adunati nella società medesima. Voler loro *il loro bene* significa volere e quel bene che ad ogni uomo si dee, e quel bene più specialmente che ad individuo associato : il primo amore dovuto a tutti gli uomini per debito di universale associazione (314) non può dirsi amor *civico;* onde riesce ridicolo il galateo civico del Burlamacchi il quale pone fra i doveri *del cittadino* (*) « il non essere scortese, non cagionar disturbo con indole bisbetica, e fastidiosa, non invidiare » ec. come se ciò fosse lecito ai non cittadini.

Egli confonde qui poco filosoficamente i doveri dello *uomo* coi doveri del *cittadino*, perchè il cittadino non può non esser uomo; quasi che l'esser *uno il soggetto* debba cangiare la *essenza* delle relazioni, e trasformar le relazioni *umane* in relazioni *civiche*.

944
Vera idea dello amor civico

L'amor *civico* dipende da relazione civica, vale a dire da quel vincolo che, sia per natura o per consenso libero o per dovere imposto da chi ne ha dritto (598), lega due individui a convivere in pubblica società. Il bene che immediatamente pretendesi con tale associazione è una facilità maggiore di vivere onestamente (722) o in altri termini la naturale felicità temporale. Il dovere dunque che da tale associazione risulta è di *cooperare alla pubblica felicità sotto la direzione della pubblica autorità*. Il concorrere alle pubbliche spese, alla comune difesa, alla scoperta dei mal-

(*) Dritto polit. P. 2, c. V, § 9.

fattori, alla conservazione dei documenti, alla formazione di processi, alle istituzioni di beneficenza, alle società assicuratrici, ec. *sotto la guida di chi governa,* sono atti di amor patrio, di carità cittadina. E siccome la autorità ordinatrice in due modi può operare il ben comune e coll'assicurar a ciascuno il libero uso dei suoi dritti, e coll'aggiugnervi la positiva direzione e concorso (728); così l'amor civico può in due modi esercitarsi, cioè o per interna spinta di generoso volere, o per positivo precetto di chi esternamente comanda: questo è stretto dovere, quello è amor liberale.

945
5. Dovere: amore delle patrie terre

L'amore al proprio territorio alle mura e a tutto ciò che comprendesi nell'ordine materiale è natural conseguenza sì dell'amor che portasi alla società in generale, sì dell'amore che agli individui di essa, i quali non potrebbero sussistere (546) senza materiale appoggio. Si amano dunque *ragionevolmente* le terre, perchè si amano le *morali* associazioni che in esse si appoggiano: la natura poi, che ad ogni suggerimento di ragione aggiunge ordinariamente per sussidio un istinto animale, affeziona l'uom *sensitivo* a quei luoghi ove nacque e glie li rende più cari.

Questa nozione ragionata di ciò che *patria* suol dirsi farà comprendere quanto sieno grossi di ingegno certi millantatori di amor patrio, che si fabbricano un idolo di sassi e di terra; e perchè l'Italia è *circondata dal mare e dall'Alpe*, reputando sconcio di natura il vederla divisa in molte società, sarebbero dispostissimi a scannare in lunghe guerre migliaja dei loro concittadini, purchè al fine ottenessero di formarne un sol regno. E questo è *amor di patria?* questo è felicità di Italia!

946
Basi di tali doveri, e loro ordine

Dalla nozione di patria potrà dedursi agevolmente qual sia la base dell'amore che a lei dobbiamo. I nostri genitori formavano *parte* di questa

pubblica società quando ne diedero la luce (935): or l'amor della *parte* non può essere senza amor del tutto, quando il bene che dalla parte a noi ridonda dipende essenzialmente dal tutto: dunque l'amor di patria è conseguenza o piuttosto estensione dell'amor figliale. La patria è quella a cui andiam debitori della sicurezza dei parenti e nostra, e di quanto essi partecipano sì moralmente sì fisicamente, al ben comune: l'amor di patria è dunque giusta gratitudine. Che se noi continuiamo ancor di presente a farne parte epperò a riceverne i sussidî sociali, l'amor di patria è per noi inoltre un debito di *lealtà* verso coloro con cui ci professiamo tenuti a cooperare per ben comune, e un *interesse* privato che conforta il dovere morale. Ed ecco in pochi cenni le basi precipue di quei doveri che natura ci détta verso la patria nostra; e dei quali è raccomandato alla pubblica autorità di promuovere nelle volontà dei socî l'*ordinato* adempimento. *Ordinato*, dico; perocchè ognun vede esservi gradi varî nella forza obbligante rispetto ai varî oggetti compresi nella idea di patria; ed esser più stretta la obbligazione al tutto che alla parte, la obbligazione alla parte intelligente che alla materiale, alla ordinante che alla ordinata ec. secondo le leggi che regolano il valore proporzionale dei dritti (363).

947 Epilogo

Quando la Autorità, stabilito nel cuor dei sudditi il rispetto a Lei dovuto, vi sà aggiugnere l'amore alla persona che governa, la concordia a procacciar il ben comune, l'amore alle istituzioni e perfino alle terre patrie; quando ottiene tale intento e colla evidenza della giustizia nei suoi ordinamenti, e col trasporto della immaginazione, eccitata da tutti gli obbietti sensibili, verso un bene approvato dalla ragione: allora è impossibile che nella totalità dei suoi sudditi non si formi un cotale impulso uniforme una perfetta unità

sociale, che rende quel popolo insuperabile ad ogni avversa fortuna, e gli assicura, quanto può assicurarsi quaggiù, una esistenza tranquilla inalterabile.

Ed ecco il frutto della *civica educazione dei popoli* (922). Potrebbe qui domandarsi quali sieno i dritti della autorità sulla loro educazione domestica, mezzo efficacissimo a modellare tutte le volontà sopra una forma istessa? Ma non è possibile risolvere codesto problema senza avere chiariti i doveri paterni, di cui tratteremo nella quinta dissertazione sulle società speciali.

### Articolo IV.

### *Doveri sociali nel perfezionare civicamente l'ordine materiale.*

947
Soggetto di questo articolo

Il materiale della società può ridursi a questi pochi articoli: *popolazione*, *territorio*, *ricchezza*. Dovremmo dunque cercare in questo articolo quali sieno i doveri sociali nel conservare e crescere la popolazione il territorio le ricchezze della società. Ma se ben si mira la popolazione e il territorio appartengono anzi all'ordine *politico* che all'ordine *civico* (736); ossia in altri termini, contribuiscono a rendere perfetta la società nella sua unità ed efficacia piuttosto che a perfezionarne gli individui in sè, e nelle mutue lor relazioni.

Riserbando dunque le trattazioni politiche alla dissertazione seguente, ci limiteremo in questo articolo ad esaminare i doveri sociali nel regolare e perfezionare le relazioni commerciali fra concittadini. Nel che due ordini di beni reca agli individui la associazione, 1° aumentando le loro ricchezze con mezzi e *fisici* e *morali*; 2° assicurandone colla legge di *prescrizione* il pacifico possedimento. Alla statistica propriamente appartiene e alla

politica economia lo esaminare quali sieno i più *spedienti* dei tanti mezzi fisici con cui la società può crescer ricchezza: a noi basti il rammentarle che, essendo queste nell'ordine materiale un *vero bene utile*, la Autorità è obbligata a procacciarlo, e specialmente con quei mezzi che alle scarse forze dell'individuo sariano superiori (728). Poste strade diligenze telegrafi banchi vapori e tanti altri comodi di pronta comunicazione e sicura, dai quali è quasi tolta ogni distanza, appianati i monti, domati gli oceani; di quali immensi tesori aprono il fonte alle nazioni incivilite! Sarà dunque pregio della benefica autorità moltiplicarne i sussidî.

Ma il soggetto della nostra opera ci obbliga a parlare piuttosto dei mezzi morali coi quali ella può e dee regolare le relazioni commerciali fra' sudditi, e perfezionarle: nella qual materia mi si presenta, intricatissima quistione, il problema dello *interesse legale*. Ognun sa con quale ardore siasi (*) di ciò disputato; onde se procedendo coi principî di natural diritto sistematicamente sviluppati finora, potessimo (così Dio ne assista!) aggiugnere alle nozioni comuni una

(*) Dopo il Maffei e il P. Zech, hanno esercitata la penna in favore dello *interesse* M. de la Luzerne il Bolgeni, e ultimamente il ch. ab. Mastrofini lodatone altamente dai due suoi revisori consultori in Roma del S. Uffizio (V. i suoi *libri tre dell'usura*). Generalmente peraltro i Cattolici tendeano piuttosto a riprovarlo: se non che le necessità dei tempi e le ultime risposte della sacra Penitenzieria hanno destato incertezze e dubbî. Se le nostre dottrine filosofiche mostrassero ugualmente giusto il procedere dei cattolici e nel detestar l'usura e nel consentire l'*interesse legale*, avrebbero nuovo pregio di *conciliatrici* in materia rilevantissima, e senza tradir punto di verità.

qualche maggior chiarezza e precisione, crederemmo aver reso non poco servigio alla causa del Vero e della società.

Per tale intento siam necessitati ad esporre più ampiamente la giusta idea del *contratto bilaterale*, da noi altrove appena accennata (415); poi applicarla al *prestito* e al *mutuo* fra privati; finalmente estenderla alla società pubblica.

949 Qual è la legge di giustizia nei contratti bilaterali

E prima di tutto ricordiamoci che il contratto è convenzione libera, vale a dire non forzata da violenza, nè comandata da dritto prevalente: tale è la prima idea che presenta nella nostra lingua questa voce *contratto*. Nei contratti *bilaterali* ciascuna delle parti dee dunque cedere *liberamente* quei dritti che contraccambiano la cessione della controparte; e se la cessione non è libera, il *contratto* manca di una condizione essenziale, epperò o non trasferisce dominio in faccia alla ragione e alla coscienza, o questo trasferimento è macchiato da ingiustizia nella sua radice (XLIX).

950 Ella è la uguaglianza dei valori

Or nei contratti *bilaterali* qual è la volontà dei contraenti? ella è non già di *donare* ma di *permutare* (415) vale a dire di ottenere l'*equivalente* di ciò che cedono. Quando dunque, o colla frode o colla forza o col timore tolta ingiustamente o scemata la altrui libertà nel consentire, se gli strappa di mano più che egli non vorrebbe cedere; questo soprappiù dello equivalente è ingiustamente acquistato, come è ingiustamente acquistata dal ladro la borsa, quando il viandante la cede per salvar la vita. Non così se questo soprappiù fosse dal contraente *liberamente* e *liberalmente* ceduto: essendo ciascuno arbitro dei proprî dritti alienabili, non se gli può, *per dritto puramente naturale*, impedire una volontaria alienazione (*).

(*) Il dritto *positivo* può talvolta aggiugnere nuove

951 *Il valore* ha basi reali, e non di pura opinione

Ma che vuol dire *equivalente?* il Turgot parve pensare che il valore delle cose fosse una creazione arbitraria delle volontà contraenti (*) : ma questo egli è un confondere le idee ancor le più chiare, il valore *obbiettivo*, e il *subbiettivo*, o in altri termini il prezzo *reale* e il prezzo di *affezione*. Se il valor delle cose non fosse altro che una arbitraria estimazione non vi sarebbe più giustizia obbiettiva nei contratti, ma tutti sarebbero giusti o ingiusti secondo la *sola* coscienza dei contraenti ; e i clamori di tutto il genere umano contro i contratti lesivi dovrebbero annoverarsi fra i pregiudizî del volgo ; e tale par veramente il sentir del Turgot.

952 Suoi elementi: I. stima del pubblico

Lungi da noi codesta burbanza. Cerchiamo piuttosto in una accurata analisi la vera idea del *valore*, e vedremo quali cose debbano dirsi *equivalenti*. La estimazione degli uomini entra certamente nella idea di *valore*, giacchè si dice avere *maggior valore* ciò che dal più degli uomini è maggiormente stimato. Ma gli uomini sono essi liberi nello stimare le cose? sarei io libero nel giudicare (**), (giacchè la stima è un *giudizio*) che un otre pieno di aria atmosferica equivale in Sicilia ad un otre pieno di vino? Interrogate la vostra coscienza, e conoscerete la impossibilità di tal giudizio. E perchè è egli im-

cautele al puro dritto di natura ; e questa giunta é nel caso nostro prudentissima.

(*) V. la sua memoria sulla usura nelle opp. di Bentham T. III.

(**) Avvertasi bene questo punto: il Turgot e molti altri *utilitarî* hanno confuso la tendenza della volontà col giudizio della ragione, e perchè io *voglio* piuttosto pagar l'usura che rinunziar al bene sperato col prestito, hanno inferito che io stimo (*giudico*) il prestito equivalente al danaro restituito più le usure.

2. rarità
3. operosità

possibile? perchè l'aria è a disposizione di chiunque ne vuole, mentre il vino è assai più raro, esige lavoro ad ottenerlo, cura a conservarlo. Ma la rarità e la operosità necessaria ad aver una cosa, è ella la prima ragione di stima? La stima è un giudizio di approvazione (128), e l'approvazione suppone un *bene* nella cosa approvata. Nelle cose materiali il bene è la loro *utilità* (31); dunque una cosa *assolutamente* (*) inutile non può aver valore; dunque la prima base del valore è la utilità dell'oggetto; la sua rarità la fatica con cui si acquista sono delle circostanze che lo aumentano; la opinione comune si forma su questi elementi, e ne accerta la conseguenza.

4. Elemento precipuo è la utilità

Or i contraenti non sono arbitri di cangiare in tali articoli la natura delle cose; dunque non sono liberi di cangiarne il valore ossia il giudizio che generalmente se ne forma: e se uno di essi vedendo altrui nel bisogno, abusa del bisogno stesso per trarne un prezzo superiore al valore attribuito alle cose dalle circostanze anzidette, egli offende realmente la giustizia, e agli occhi di un terzo il loro contratto apparisce evidentemente ingiusto, checchè ne dica il Turgot (*), giac-

(*) Dico *assolutamente*, perchè conviene distinguere due specie di *utilità:* alcune cose sono utili a procacciare un bene *reale*, altre un bene di *opinione*; le perle e i diamanti non migliorano *realmente* chi li possiede, ma il loro brillante dà abbellimento ed ornamento: sono dunque *utili ad ornare*. Ciò che è privo d'amendue queste utilità, io dico *assolutamente* inutile. Veggasi in tal proposito il Say Econ. polit. T. I, c. 1, pag. 4, e al fin del T. III, nell'Epitome, alla voce *Valeur*, ove egli riduce le basi del valore a due: 1 *l'utilitè qui détermine la demande*, .... 2. les frais de production qui bornent l'étendue de cette demande.

(*) Nelle opere di Bentham T. III, pag. 29 6.

chè uno dei contraenti è spogliato di un dritto che esso non vorrebbe cedere, perchè *vede* che non ne riceve l'equivalente (*).

Concludo dunque che la *equivalenza* ha delle basi reali, benchè variabili come le altre relazioni di fatto da cui nascono i varî dritti individuali (343 347); che essa è condizione essenziale di tutti i contratti bilaterali, fondata non nelle volizioni *positive* degli individui, ma nei lor *giudizî*, e richiesta dalla natura stessa del contratto, e dalla naturale uguaglianza che corre fra gli uomini (344 e segg.). Che per conseguenza è ingiusto ogni contratto bilaterale ove non sia equivalente il contraccambio reciproco.

255 Analisi del *mutuo*

Stabilite le basi di giustizia nel contratto bilaterale, applichiamole al prestito ossia *mutuo*. Suol dirsi *mutuo* il *prestito di danaro*; onde a ben comprenderne le leggi è mestieri conoscere che sia *prestito*, che sia *danaro*.

254 Che cosa è *prestito* di cosa che *duri nell'uso*

Diciamo *prestito* un contratto di temporanea traslazion di dritto sopra cosa materiale: onde *imprestare* viene a significare cedere altrui il dritto di disporre momentaneamente di una cosa che egli dovrà poi restituirci. Ma qual è questa *cosa* sulla quale io cedo per qualche tempo alcun diritto? Io vi impresto un libro; vi ho io ceduto il dominio del libro? se ve lo avessi ceduto, voi potreste bruciar il libro, cui dovreste poi restituirmi intatto; il che sarebbe contradittorio. Quando dunque vi *impresto il libro*, vi cedo, non il dominio

(*) Genovesi... définit le commerce *l'echange du superflu contre le nécessaire*. Il se fonde sur ce que la marchandise qu'on veut avoir est plus nécessaire que celle qu'on veut donner. C'est une subtilité..... Dans tont commerce qui n'est point une escroquerie on échange deux choses qui valent autant ec. Say: écon. pol. T. I. pag. 17.

*del libro*, ma il mio dritto all'*uso di esso:* vi fo padrone non *del libro*, ma di *usar il libro*. Ecco che vuol dire *imprestare* un libro.

955
Che cosa è mutuo prestito di cosa che *usata si perde*

Ma se voi mi chiedete in prestito una pagnotta, pel vostro pranzo a condizione di restituirmela domani, intendete voi di restituirmi domani appunto la pagnotta identica che io vi imprestai? = Strana interrogazione! direte voi; e chi non vede che la pagnotta che io mangiai non posso più restituirvela? = Eppure la interrogazione non è sì strana; giacchè da questa distinzione fra il prestito di cose che non si distruggono usandole, e il prestito di cose che nell'usarle si distruggono ne siegue un'altra distinzione, la quale parve al Turgot una ridicola astrattezza (*): ne siegue cioè che nel *prestito* io posso cedere l'*uso* senza cedere la cosa; ma nel *mutuo* cedendo l'*uso* io cedo anche la cosa. Mi si perdoni dunque la spiegazione soverchiamente minuta sulla quale ho dovuto appoggiare una tal distinzione.

956
Leggi diverse di questi due prestiti: nella 2. si trasferisce il *dominio* della cosa

Vi ha dunque una differenza *obbiettiva* fra queste due specie di prestiti; e dalla diversità degli oggetti ne siegue una diversità notabile ancor nelle leggi morali. Investighiamole.

Chiarita la idea di *prestito* nella doppia sua specie, vuolsi ora chiarir quella di *danaro*, affinchè sappiamo a quale specie appartenga, epperò sotto quai leggi si guidi il *mutuo* ossia prestito di danaro.

957
Il danaro è cosa che *usata si perde*

Che cosa è il danaro ossia la *moneta?* è ella il metallo coniato? in tal caso tutte le medaglie sarebbero moneta; il che certamente non è: ed all'opposto senza metallo non vi sarebbe moneta,

(*) On est tenté de rire quand on entend fonder la légitimité du loyer sur ec. Est-ce *par de pareilles abstractions* qu'il faut appuyer les regles de la morale et de la probité? Non, non; ec. (L. c. pag. 297).

che *nel prestito* io posso cedere l'*uso* senza cedere eppure vi furono monete e tuttora forse vi sono presso alcuni popoli ancor senza metallo. L'essenza della moneta consiste nell'indicare *(monere)* e trasportare un valore. La impossibilità di perfezionar il commercio per mezzo della semplice *permutazione* (1) di altre cose equivalenti ha fatto o nascere o adottare l'uso di questo *veicolo* presso tutte le nazioni commercianti: e la duttilità la durezza la divisibilità il pregio del metallo hanno raccomandato codesta materia come più atta di ogni altra a ricevere e ritenere il segno dei valori trasportati, e ad esprimerli esattamente nei varii gradi di quantità e qualità (2).

Quindi si vede in che consista l'uso della moneta: se dovessi col valor delle mie case, delle mie terre contraccambiare una derrata nelle Indie, dovrei portar colà le mie terre, le mie case; col comodo della moneta, che io ricevo vendendo in Europa i miei fondi, ne trasporto alle Indie (3) in poco volume il valore, e rimettendo colà questo valore al negoziante ne ricevo l'altrettanto in derrate. L'uso dunque della moneta, in questa qualità di *moneta*, (4) tutto si riduce a

(1) V. il Say T. II, pag. 1, e seg.

(2) Chi volesse una qualche notizia filosofica sulla moneta può leggere il Say T. II, al c. 21 del l. 1.

(3) L'argent n'est que la *voiture de la valeur* des produits: tout son usage a été de voiturer chez vous la valeur des produits que l'acheteur avait vendus pour acheter les vôtres (Ivi pag. 178). Onde nella Epitome al fine del terzo tomo la moneta vien definita = *une marchandise qui sert d'instrument dans les échanges* =.

(4) Semblables à l'huile qui adoucit les mouvements d'une machine, les monnaies, répandues dans tous les rouages de l'industrie, facilitent les mouvemens, qui ne s'obtiendraient point sans elles. (Say écon. polit.

passare da una ad altra mano in contraccambio dei valori ricevuti. Ben potrò, se io voglio, farne dei medaglieri o struggerla per trasformarla in mobili e utensili; ma allora la userò qual *medaglia,* o qual *metallo* non già qual *moneta:* l'uso della moneta è *passare* trasportando *valori* (*).

Ciò posto è facile inferirne che il *prestito di moneta* è prestito della seconda specie fra le due sopra-indicate, cioè prestito di cosa che coll'usarla (**) si perde; giacchè facendola passare in altrui mano per contraccambio di un valore che egli mi cede, è chiaro che io la perdo, nè posso più restituirla *identicamente* a colui che me la imprestò; che se dovessi restituirla *identicamente* dovrei non usarla, e il prestito ricevuto a null'altro mi varrebbe in qualità di *moneta* se non a caricarmi di inutil metallo.

Poichè la volontà di ciascun contraente è quella che determina la quantità dei dritti che egli cede (415); poichè nel prestito di cosa *durevole dopo l'uso*, chi impresta cede solo *il dritto sull'uso*(934) egli è chiaro che il *dominio* SULLA COSA

t. I, pag. 29). Ed altrove « pourquoi désirez-vous cet argent? n' est-ce pas dans le but d' acheter des matieres premiéres ou des comestibles?... *de la monnaie, en tant que monnaie ne peut servir à aucun autre usage* (Ivi pag. 177).

(*) La monnaie est une marchandise qui est constamment dans la *circulation*, car personne ne l'acquiert pour la consommer, mais pous l'échanger de nouveau. Say Epitome nel T. III, pag. 303.

(**) Remarquez que cette partie du capital se dénature tout-à-fait... *L'argent* les grains les provisions de tous genres se dissipent en totalité (Say econ. polit. T. I, pag. 111). Notisi che il Say mette la moneta coi *grani* non cogli *stromenti*. Infatti se è vero che l'*argent n'est que la voiture des valeurs*, è impossibile che trasportando un valore in mano altrui, esso resti in mano mia.

in questa specie di prestito resta in mano del mutuante: all'opposto poichè nel prestito di cosa che *struggesi nell'uso*, chi impresta intende che il mutuatario la distrugga pure a suo talento, purchè a suo tempo gliene restituisca l'*altrettanto della medesima specie*, ma non già gli *individui* appunto che egli cede perchè si consumino; il mutuatario diviene quì *padrone assoluto* di consumarli a suo talento, epperò il dominio in questo caso è trasferito *INTERAMENTE*, *per naturale necessità*, nata dalla natura degli oggetti imprestati: salvo l'obbligo di restituire l'altrettanto.

Prima legge che ne consiegue

Dunque tutti i vantaggi o i danni che reca seco il *dominio* andranno nella prima specie di prestito a conto del mutuante, nella seconda del mutuatario.

958

Legge del *mutuo:* equivalenza fra la promessa e il contante

Applichiamo ora al *mutuo* così chiarito la legge del contratto bilaterale pocanzi spiegata (949) e sviluppiamola. Ella si riduce alla *esatta uguaglianza fra ciò che si dà e ciò che si riceve:* veggiamo dunque che si dà e che si riceve nel mutuo. Si dà danaro, si riceve promessa di restituzione: vi è egli uguaglianza esatta? Il Turgot dice assolutamente che nò (*); ma questo linguaggio assoluto non mostra in lui nè osservazione del *fatto*, nè giustezza di *raziocinio*. Il fatto è quotidiano, giacchè ogni giorno un banchiere riceve danaro e dà promessa; e la sua promessa è ricevuta non solo come *equivalente* ma come *migliore* del danaro (**). La ragione poi, sulla

(*) Si ces messieurs supposent qu'une somme de 1000 et une promesse de 1000 ont précisément la même valeur ils font une supposition plus absurde encore ec. (Mémoire ec. l. c. pag. 298).

(**) Une lettre de change ou un billet... ont une valeur... quelque fois sa valeur augmente (Say T. II, pag. 126 e seg.)

quale il Turgot appoggia la sua accusa di assurdità contro i suoi avversarî, aggiugne all'errore la ridicolezza. « Se la promessa, dice, equivale al danaro, perchè prenderlo in prestito ». Con questa ragione egli potrebbe dimostrare che il pane e il danaro con cui si compra non sono (*) equivalenti; giacchè se sono equivalenti perchè permutarli? Il pane, dirà egli, produce effetto ed ha uso diverso dal danaro; la promessa, rispondo io, e il contante hanno parimente uso diverso: il contante corre per tutte le mani e si suddivide ad ogni bisogno; la promessa ha forza soltanto presso chi può conoscerne ed usarne il valore; e questo valore dipende in gran parte da tali formalità che non potrebbero praticarsi nelle spese minute. Dunque la differenza fra il contante e la promessa consiste essenzialmente nell'uso non già nel *valore*; epperò non impedisce che l'una *equivalga* all'altro.

953
Talvolta la promessa non equivale al contante.

Ma se ha torto il Turgot nell'affermare *assolutamente* che la promessa *mai* non equivale al contante, non per questo dee dirsi che *sempre* equivalga. Alcune delle ragioni da lui addotte dimostrano che veramente si danno dei casi nei quali la promessa è di minor valore; e quì il torto dell'economista francese stà solo nel confondere tutti i casi e nel supporre che i suoi avversarî non sappiano distinguerli (**).

(*) Infatti questa obbiezione viene mossa in altro punto da altri economisti « Non, ajoute-t-on, à égalité de valeur, l'argent est préféré à la marchandise ». (Say Ec. polit. T. I, pag. 229).

(**) Così quando dice (l. c.) che j'*ai risqué le perdre* (mon argent); quando (alla prec. pag. 297) suppone esser vietato l'interesse ancorchè io perda *l'immense avantage que j'aurais retiré de cette somme;* egli attribuisce ai suoi avversarî delle opinioni assurde, per aver maggior facilità a confutarle. Non

Che se nel *mutuo* possono darsi casi in cui la promessa equivale, altri in cui prevale, altri in cui non arriva al valor del contante, egli è chiaro che la legge generale del *prestito* applicato al *prestito di danaro (mutuo)* avrà forme diverse secondo i varii casi a cui verrà applicata; epperò converrà esprimerla condizionalmente, dicendo: *QUANDO LA PROMESSA EQUIVALE AL CONTANTE il mutuante non può accettare interesse dal mutuatario* =. Dal che apparisce che tutto ciò, da che viene o scemato il valore della promessa o cresciuto il valore del contante, dà al mutuante un dritto proporzionato ad esigere interessi.

260 O perchè la promessa è di poco valore: e ciò per tre cause

Ora il valor della promessa da quali elementi dipende? Dalla *lealtà* e dal *potere* del promettitore; e inoltre dalle *cautele* che ne assicurano l'effetto. I. La *lealtà* viene accertata da due principî cioè: 1° dalla *probità* che lo mostra disposto per coscienza, 2° dalla *utilità* che lo mostra interessato a non fallirvi: un gran negoziante sarebbe non solo iniquo ma anche pazzo, se per piccolo guadagno volesse screditarsi, e ne avrebbe la disdetta troppo maggiore del lucro. II. Il *potere* può venir assicurato da ipoteche e da pegni per modo che non rimanga dubbio ragionevole. III. La assicurazione per via di cautele può dipendere e da particolari provvidenze, e specialmente dalla pubblica autorità: quanto questa sarà e più ferma nelle sue basi, e più pronta nei suoi soccorsi, tanto più infallibile apparirà la promessa. All'opposto i prestiti riusciranno più malagevoli, quando o i governi politicamente traballano, o i tribunali sono screditati e lenti.

In tutti questi casi può scemare il valore della promessa, epperò la *promessa* di ugual contante può non equivalere al contante medesimo.

mancano moralisti assennati che accordano un giusto interesse pel *pericolo*, come pel *lucro cessante*.

O perchè il contante ha valore superiore alla cifra, per essere fruttifero

Il contante poi può crescere di valore quando è destinato a moltiplicarsi per industria di traffico; nel qual caso il prestito equivale al *capitale più i frutti;* epperò tutti i sani moralisti accordano che la promessa di restituzione di un capitale sottratto al traffico per darlo in prestito, deve aggiugnere al contante i frutti (*). Ma come è certo che in molti casi il danaro può fruttare per la industria di chi lo impiega, così (C) è certissimo che se manchi o *volontà* o *modo* di impiegarlo, il danaro sarà *per sè* infruttifero (**),

(*) Onde il fiele sardonico con cui Bentham deride in tal proposito gli scolastici (Lettre X, sur l'usure) è indizio o di grossa ignoranza se non li capì, o di fanatica prevenzione se neppur li lesse. Per dire che il danaro è *per sè* infruttifero, non occorrea che *Aristotele vi cercasse gli organi della generazione;* codesto ragionar da buffone non può cangiar la natura delle cose, da noi pocanzi chiaramente determinata. Il danaro è *per sè* infruttifero appunto per la ragione con cui il Bentham vorrebbe dimostrar il contrario: se per trarne frutto lo Stagirita dovea comprarne una pecora, è chiaro che non comprandola niun frutto ne avrebbe tratto. Or questo appunto significa essere infruttifero *per sè*.

(**) L'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l'industrie cesse de les employer. (Say écon. polit. T. I, pag. 32 ). Anzi nel T. II, pag. 243, l'A. medesimo dimostra che *per sè* il danaro è un fondo che deteriora: « la monnaie n'est point un revenu de l'année ec... Cet argent, circulait l'année possée la précédente le siecle dernier. Et même si la valeur de ce métal a décliné la nation est en perte ». All'opposto « il y a un travail exécuté par le sol par l'air par l'eau par le soleil, au quel l'homme n'a aucune part, et qui pourtant concourt à la création d'un nouveau produit, qu'on recueillera au moment de la récolte. C'est ce service que j'appelle le *service productif* des agens naturels (Ivi pag. 33).

epperò illeciti gli interessi in vigor della legge di uguaglianza nei contratti (958).

962 Illusione di chi preferisce sempre il contante alla promessa.

Ciò che suol cagionare illusione in tal materia è quella maggior tranquillità d'animo con cui si riguarda ciò che *realmente* si tiene in propria balìa, rispetto a ciò che da altri *si aspetta*. Ma siccome codesta *maggior tranquillità* appoggiasi non di rado sopra una semplice apprensione della *immaginazione*, che figura pericoli nelle cose lontane, mentre forse non li vede quando sono imminenti: così essa non può servire di base *ragionevole* in faccia alla coscienza, che dee regolarsi per ragione e non per immaginazione. Il danaro che sta in mia mano non è punto più sicuro di quello che in mano altrui; io posso essere gabbato frodato rubato al par di ogn'altro; e se in altrui posso ravvisare una ragione di più per temerne, cioè la sua fallibilità ed interesse; questa ragione può venir contrappesata da altre, che rendano men sicuro in mia mano il danaro; per es. l'essere mal guardata la mia casa, sospetti i domestici ec. Quando dunque la promessa è *ferma*, è *sicura*; essa equivale al contante; o se vogliam dar qualche valore agli *immaginati* pericoli della promessa, questo medesimo valore dee darsi ai pericoli *immaginabili* del contante; onde il prodotto o la somma finale potrà tuttavia essere equivalente.

963 Triplice obbiezione del Turgot

« Ma chi fia più che impresti, se dopo aver perduto per anni l'uso del suo danaro si trovi al fine con quella sola e medesima somma in mano, mentre il mutuatario con essa si sarà arricchito? (*) ». Questa obbiezione del Turgot si risolve in altre tre: 1° Se il mio danaro frutta in mano del mutuatario, io ho dritto a percepirne una parte del frutto. 2° Chi impresta perde una utilità reale

(*) Turgot l. c. pag. 297.

perdendo l'uso del danaro. 3° Toltane la speranza del lucro non vi è ragione alcuna di imprestare. Esaminiamole.

964 Risposta alla I. essa inclu de o ingiustizia o contraddizione

La 1ª proposizione è o contraria alla naturale indipendenza, o in se stessa contraddittoria. 1° Se quelle voci *il mio danaro* significano *il danaro che* FU *mio*, ne siegue che ora *non è più* mio; or egli è di somma ingiustizia il volere che il danaro altrui fruttifichi per me (406 segg.) e che la sua industria serva al mio pro: egli è codesto un ridurre il mio uguale ad essermi servo (406). 2° Se poi quelle voci *il mio danaro* significano che io serbo tuttora il dominio del danaro imprestato; allora ne siegue che il contratto di prestito non è di *prestito* ma di *società*: il che è contraddizione. Ben son io padrone di far piuttosto un contratto *di società* che *di prestito;* ma non potrò mai fare che il prestito sia società. Dunque la 1. proposizione è ingiusta o contraddittoria.

Alla 2. Essa confonde la questione

La 2. proposizione cangia lo stato della quistione epperò ne confonde i canoni. Imperocchè o il mutuante avea risoluto di non negoziare sul denaro giacente, ossia di *non usar* quel danaro; e in tal caso *perderne l'uso* egli è perdere un nulla: o lo tenea in espettazione di un qualche negozio vantaggioso e allora egli ben può percepirne un qualche vantaggio proporzionato alla probabilità del lucro che egli perde. E appunto per questo molti moralisti concedono qualche interesse ogni qual volta il prestito dee durar lungo tempo (*); potendo la lunghezza del tempo rendere dannoso il prestito al mutuante, cangiandone le circostanze imprevedibilmente.

Alla 3. Essa è pretto ego-

La 3. proposizione finalmente è un risultamento dello *egoismo* regnante, di cui i sofisti

(*) V. Gregorio de usura §

*poco filantropicamente* ammettono e fomentano così i principî come le conseguenze. Certamente se io debbo volere altrui il bene che a me voglio (314, segg.), debbo fargliclo quando senza mio danno il posso: or il danaro infruttifero, io posso imprestarlo senza mio danno quando la promessa è *sicura*: dunque io debbo imprestare in queste circostanze; e il mio dovere sarà più o meno urgente a proporzione del bene di cui privo altrui, e delle obbligazioni che mi stringono verso di lui.

ismo: Dovere di imprestare

965

L'usura è abbominata giustamente: checchè ne dica il Bentham

Il disfavore dunque, anzi l'abbominio in cui fu sempre l'usura nasce non già da invidia da fanatismo da inerzia da amor dell'altrui roba da divozione mal intesa, o da altrettali errori volgari, come pretende il Bentham (*): ma dallo innato senso di benevolenza e di giustizia che parla al cuore di ogni uomo, e nell'usuraio gli dimostra un uom *senza cuore*, se, potendo, non vuole giovare altrui; gli dimostra un uom *senza fede e giustizia*, se finge di cedere altrui ciò che impresta e intanto ne esige il frutto (**). E se a questa indegnità di condotta si aggiunga il danno che reca alla società l'usuraio, si comprenderà esser lecito alla società il frenare codeste arpie come è lecito frenare i ladri e i borsaiuoli. *Esser lecito* io dissi: se poi sia spediente e possibile, ella è codesta una quistione che dee risolversi dal politico *materiale*, non gia dal *morale*.

966

Dell'*interesse legale*: se ne

Ma avvertasi che altro è frenar l'usuraio, altro tassar gli interessi legali del danaro: le leggi

(*) Lettre X, pag. 268 segg.

(**) Ed ecco chi sono quegli uomini detti dal Bentham ces hommes non seulement innocents mais même estimables... frappés d'une réprobation qui ne devrait tomber que sur ceux là seulement dont la conduite... est opposée à la leur. (Lettra VI, pag. 261).

chiarisce la idea

contro l'usura tentano di abolirla o scemarla per *proteggere* contro la spietata sua avarizia *l'individuo*; le leggi sull'interesse legale nascono da considerazioni di tutt'altra sfera, da considerazioni di *social perfezione:* le prime appartengono all'ordine di *tutela* le seconde all'ordine di social *cooperazione* (727 seg.). Per chiarircene conviene dare una occhiata al commercio (*) nelle sue relazioni col ben materiale della società.

967

Il commercio è un bene *individuale, sociale universale*

Il commercio è egli *per sè* un *vero* bene nella material società? Una mente assennata non può dubitarne. 1° *gli individui* partecipano per esso alle produzioni di tutto il globo e sono *realmente* i dominatori di *tutte* le creature inferiori: l'Europeo tranquillo dal tacito suo gabinetto spoglia delle lor pelli le tigri e le martore, riceve da Moka e da Ceylan il tributo delle lor droghe, riveste dell'oro peruano i suoi mobili, adorna dei diamanti di Golconda e delle perle di Comorino le chiome; insomma è padron della terra. 2° *La società* particolare vede pel commercio crescere continuamente i suoi tesori, mentre permuta col superfluo il necessario, e traffica non pur il prodotto delle proprie terre ma quello ancora delle proprie braccia: e nel contatto che questo perpetuo ricambio produce fra i popoli, passa dagli uni agli altri ogni bella ed utile arte. 3° Mentre poi il commercio perfeziona materialmente lo stato di ciascuna società particolare, diviene principio efficacissimo di universale associazione, e produce tra le nazioni un ricambio di buoni uffici, che ben può dirsi l'adempimento del precetto di universale carità umana inter-nazionale.

(*) Prendiamo qui la parola *commercio* nel senso generico italiano, cioè pel movimento dei capitali di una società, sia nel trasporto sia nelle permutazioni: diciam *capitale* una somma di valori impiegabile a produzione di ricchezza.

Digitized by Google

968 Anche nell'intento del Creatore

Dal che può comprendersi che il commercio, stromento per lo più di cupidigia in mano all'*individuo*, stromento di materiale utilità in mano alle *società particolari*, fu destinato dalla Mente creatrice a servire di material legame fra le nazioni, per prepararle ai vincoli più soavi della universale (cattolica) associazione, che sono la unità di fede e di amore (LVIII e altr). Distribuendo fra le varie nazioni i prodotti diversi, ottenne codesta Provvidenza infinita dalle società disperse, ciò che dagli individui ottiene colla varia distribuzione dei bisogni delle facoltà delle inclinazioni (447 460 ec.); e manifestò il suo volere di congiugnere non solo gli individui in società particolari, ma queste in una universal associazione.

969 La società dee dunque procurar di prosperarlo

Che se il commercio è un *vero* bene, egli è chiaro dover la società concorrere a prosperarlo, epperò aver dritto ad usarne i mezzi. Or qual è il gran mezzo per prosperar il commercio, vale a dire il movimento dei capitali (966)? Egli è far si che i capitali dalle mani che li terrebber giacenti passino agevolmente in mano di chi vuole impiegarli. Agevolar i prestiti: ecco il mezzo di prosperar il commercio; giacchè la difficoltà dei prestiti, dice il Turgot citato, renderebbe quasi impossibile il commercio ossia il movimento dei capitali (*). Anche il più ricco dei negozianti non potrebbe andar sicuro dalla necessità di prendere in prestito, se non col tener giacente buona parte dei suoi capitali (**). Dee dunque la società far il possibile per agevolare il corso dei prestiti, mezzo inestimabile e necessario di prosperità commerciale.

970 Precipuo mezzo: agevolare i prestiti

(*) Il Say (T. 1, c. 16) dimostra che il movimento più animato dei capitali equivale in molti casi al loro aumento.

(**) Mém. l. c § 19.

971 Non può facilitarli col comando ma con mezzi indiretti

Ma come agevolarli? Obbligherà ella dunque i capitalisti a spogliarsi dei capitali per avvantaggiare i negozianti? Sarebbe questo evidentemente contrario alla legge fondamentale del civico operare (742). Nè varrebbe il dire che il bene del negoziante è bene di tutta la società epperò anche dei capitalisti; giacchè questo ben sociale si rifonde anche nei negozianti stessi, i quali godrebbero e quel vantaggio *personale* sacrificato dai capitalisti, e il bene *sociale* comune ad entrambi. Sarebbe dunque ingiusto imporre tal sacrificio soltanto ai secondi. Dovrà dunque ricorrere ai mezzi indiretti facendo sì che il vantaggio personale induca i privati a concorrere colla facilità dei prestiti al bel comune. Potrà dunque la società promettere a chiunque vorrà far prestiti un qualche vantaggio che lo ricompensi del bene che egli reca al pubblico.

972 Tanto più essendo cresciuto il commercio

E questa promessa sarà tanto più lodevole quanto sarà e maggiore il bisogno dei capitali, e più ragionevole la difficoltà dei prestiti gratuiti. Ed ecco perchè, a misura che le nazioni hanno dilatato il commercio, le leggi sull'interesse legale son divenute più evidentemente necessarie. Col crescere del commercio essendo cresciuta la quantità delle merci in corso, è cresciuto il bisogno di capitali (969) che ne trasportassero in corso i valori; e sono cresciuti insieme i motivi ragionevoli di non imprestare gratuitamente, mentre tanti nuovi bisogni impiegano in continue spese domestiche o commerciali i capitali, dei quali pochissimi rimangono giacenti (*).

(*) Dans les tenes ou il n'y avait que peu d'industrie un capital n'était presque jamai qu'un trésor qui se conservait pour le moment du besoin Il ne donnait pas un profit...... Mais quand la trésor a pu donner un profit ec. (Say T. I, pag. 137).

973 E cangiate le idee

Aggiungansi a queste ragioni naturali dedotte dallo aumento del commercio, quelle che nascono dalla mutazione delle idee politiche morali religiose (*) e si comprenderà essere oggidì malagevole al sommo il prestito gratuito. Ed essere per conseguenza necessario ad ogni nazione il promuovere con premi e compensi i prestiti, se ella non vuol vedere poco men che annichilato il commercio.

974 Il premio giustamente è tassato sul mutuatario

Or d'onde trarrà ella i fondi a tal premio o compenso che dir lo vogliamo? Qual cosa più giusta che imporre agli individui, in cui vantaggio principalmente ridonda il prestito, una tassa proporzionale al vantaggio medesimo? (910 e 933, 2ª reg.). Così ella usa generalmente per tutto altrove: i bolli i registri i giudizî le ipoteche e tanti altri argomenti di pubblica protezione ai contraenti, vengono in gran parte pagati dai contraenti medesimi; le strade si mantengono coi pedaggi dei viandanti, le truppe colle contribuzioni dei popoli difesi ec. Quando dunque la società, bisognosa di sussidio a promuovere colla pubblica sua provvidenza i prestiti, ne addossa la tassa al mutuatario, ella si conforma alle leggi della più esatta equità; e questa tassa non è già frutto del danaro imprestato, ma pubblico premio destinato a promuovere i prestiti (CI), ricompensa pel bene recato al pubblico.

(*) Il cangiamento morale e religioso cagionato dalla Riforma e poi dalla Empietà è evidente: basta riflettere che esse furono in ogni tempo, più o meno, gli apologisti dell'usura. Il cangiamento politico, sì nelle idee di *nobiltà* sì nello stabilimento dei pubblici banchi, ha cessata la opinione di *degradamento*, che impediva le persone più agiate dall'impiegare i loro capitali; sono dunque ormai rarissimi i capitali veramente *giacenti*.

975 E il mutuante può giustamente esigerlo

Niuno dunque sarà, che metta in dubbio se sia lecito accettar questo premio: chi rende un servigio alla società può accettarne il compenso; nè perchè il servigio è a lui agevole, è egli però obbligato a rifiutar il compenso corrispondente. Egli vi ha acquistato il dritto al momento che ha eseguito ciò che la società chiedea; appunto come per modo d'esempio, avrebbe dritto alla ricompensa, promessa a chi netta le vie, anche colui che ne raccogliesse la immondezza per concimarne i suoi campi: è forse meno utile al pubblico l'opera sua perchè egli sa trarne anche il vantaggio suo proprio?

976 E lodevole la tassa dello *interesse legale*

Che se dal fin quì detto è evidente il vantaggio che dalla tassa dell'interesse legale ridonda alla società, ne siegue per evidente illazione che la Autorità, oggidì dee tassarlo, almeno in termini generali, checchè dir ne possa in contrario il Bentham, la cui affettuosa stima verso gli usurai dee necessariamente fargli parer superflua questa dichiarazione della società sull'interesse. Dee tassarlo, io dico: giacchè se dalla autorità ordinatrice non vengane conceduto il dritto al mutuante e imposto il debito al mutuatario; i privati, giudici incompetenti del pubblico bene, non potrebbero lecitamente (almen da principio) introdurne la consuetudine. E sarebbero nella alternativa o di perdere i temporali vantaggi o di offendere le sacre leggi di giustizia e di coscienza. Dissi *almen da principio*, per non entrare adesso nella quistione della forza che può aver quì la *consuetudine* come *legislatrice*, di cui avremo a parlare altrove (1091). Dissi *almeno in termini generali*, perchè a noi non tocca il decidere se nell'accordare *un compenso* la autorità debba fissarne *il quanto*. Esamini il saggio politico qual forza aver possono le ragioni colle quali il Bentham ed altri economisti pretendono mostrare la tassa del *quanto*

inutile e perniciosa (*): se le lor ragioni son valide, potrà lasciarsi alle circostanze il carico di determinarlo.

977 Ma non per le ragioni addotte dai miscredenti

A noi basta aver dimostrato che l'*interesse legale* è tutt'altro che *usura;* e che tanto è quello lodevole, per bene della società, quanto abbominevole è questa derivata da privata cupidigia. Dal che apparirà che mentre i citati autori adoprano la ragione di ben pubblico a giustificar l'*usura,* e sostengono innocente l'usura affin che si permetta *a ben pubblico*; essi confondono due nozioni assai diverse, e rovinano con circolo vizioso e con rea apologia una causa degna di miglior difesa.

978 Epilogo della materia di interesse privato

Riepiloghiamo quì in pochi tratti il tessuto delle nostre dottrine in tal materia.

1° È egli vero che io non posso esiger frutto dal danaro altrui, senza violarne i dritti? dunque quando io impresto cedendo il dominio, non posso da ciò che impresto esiger frutto.

2° È egli vero che la moneta, *in quanto moneta*, non può usarsi senza spenderla; e che permettendo che altri la spenda come gli piace, ne trasferisco in lui il dominio? Dunque il danaro imprestato diviene danaro altrui, epperò non posso esigerne interesse *per l'uso.*

3° È egli vero che la promessa di restituzione può molte volte equivalere al contante? Dunque nel prestito si danno dei casi in cui non vi è alcun titolo *privato* ad interessi.

4° È egli vero che siamo *(or più or men gravemente)* obbligati a procacciar l'altrui bene, quando possiamo senza nostra disdetta? Dunque quando nella promessa di restituzione siamo del tutto *indenni* , abbiamo *(or più or men grave)* obbligazione di imprestare, e di imprestare gratuitamente.

(*) Oeuvres T. III, Lettere sulla Usura.

F. di interesse legale

5° È egli vero che la società, e specialmente nello stato suo presente, ha sommo interesse a promuovere il corso dei capitali? Dunque ella ha dritto ad usarne i mezzi efficaci, anche a spese dei privati, che dal partecipare nel ben comune vengono ampiamente compensati.

6° È egli vero che l'*interesse legale* è un mezzo per agevolar i prestiti, epperò promuovere il commercio a pubblico bene? Dunque la società ha dritto a tassarlo.

7° È egli vero che i pesi debbono addossarsi a chi principalmente gode i vantaggi? dunque giustamente si addossa l'interesse legale a chi percepisce il prestito (CII):

979
Assicurazione della proprietà: Prescrizione

Ed ecco in qual modo la società, congiungendo gli interessi privati in un comune interesse sociale, viene a perfezionare quel movimento salutare delle ricchezze materiali, che procaccia a tutto il corpo morale nutrimento e vigore, come il circolar del sangue al corpo animale. Ma non basta a compiere la felicità civica abbondanza di ricchezze: quello che più monta è la tranquillità del possederle. Quanto nuocerebbe alla società civica lo starne perpetuamente in forse! oltre la ansietà del cuore, oltre le discordie fra cittadini, oltre i perpetui tentativi che farebbero i poveri per ispogliare i ricchi, adoprando ogni arte di seduzione e di inganno nei tribunali con tutte quelle iniquità che ne consieguono; chi non vede come sarebbero inerti ed improvidi la agricoltura e il traffico e la industria, se temer dovessero continuamente di vedersi spossessati del frutto di lor fatiche? Questa incertezza appunto è quella che suol riguardarsi come la desolatrice di quello stato dispotico, ove il Musulmano abbrutito abbandona ogni pensier del futuro, non avendo certezza di arrivarvi (*). Importantissima è dunque

(*) Montesq. Esprit des loix.

per la social ricchezza la tranquillità dei proprietari.

Or questa tranquillità trova nella pubblica società (oltre il delitto di cui altrove (790) si disse) un contrasto che nasce dalla natura stessa della società, e che cresce a proporzione del suo sviluppamento e del suo commercio ; e , quel che più monta, nasce e cresce sotto la tutela sotto il manto del dritto e della giustizia. Nelle famiglie patriarcali nello stato domestico uno è il possidente ed uno il retaggio; ma nella pubblica società i possidenti crescon di numero, e dimorano a poca distanza, e si lambiscono reciprocamente i confini ; introdotto poi il commercio incominciano ad avvicendarsi i contratti e la ricchezza, sì mobile come stabile, è in movimento perpetuo (972). Qual cosa più facile in sì continue vicissitudini che una qualche sorpresa, una frode, un sopruso per cui restino viziati in seguito molti contratti di buona fede? Dovrà dunque la società, vivere in perpetua ansietà , ed ogni possidente ogni negoziante dubitar di se stesso, e temere di vedersi spossessato per qualche vizio di antichi contratti, le cui prove sarebbero tanto più difficili a combattersi quanto sarebbe nelle proprietà contrastate, e più complicato l'andi-rivieni e più annosa la polvere dei documenti.

Quindi la necessità e la giustizia della legge di *prescrizione,* colla quale la società inibisce ogni ricerca di dritti antichi al di là di certi termini. Quali sono le basi di tal legge? Il dritto *obbliato* di *un* privato alla *roba* viene in collisione col dritto *vigente* di *tutta la società* alla *pace* e alla *ricchezza progressiva* , che scemerebbero per la incertezza. È evidente che il dritto del privato è più debole nei tre suoi elementi (363) perchè è meno evidente, meno generale, meno importante. Dunque la società , assegnando un termine alle

ricerche e ai litigii, altro non fa che dichiarare annullato dalla collisione di maggior dritto il minore (742).

E questo annullamento è tanto più giusto quanto che il proprietario antico, abbandonando per sì lungo tempo ogni pensiero del suo dritto, parve abbandonar la roba sulla quale era il dritto: or la roba abbandonata è dell'occupante (414): dunque ancor questo ha un dritto, se non meglio radicato nel suo principio, certo più evidente nella sua continuazione, che il dritto del proprietario antico.

Ragionevolissima dunque anche nell'ordine di natura è la *legge di prescrizione;* benchè la natura stessa non ne stabilisca apertamente la stretta necessità, e molto meno ne prefigga i termini. È questo ufficio di società che va perfezionandosi, e tanto più proprio di lei, quanto che da lei e in lei nasce la sociale infermità cui si contrappone una tal medicina. Ella dichiara qual sarà quel momento in cui la non-curanza o l'obblìo avrà spossessato l'antico, e aperto il campo al nuovo padrone.

## CAPO V.

### *Epilogo di questa dissertazione.*

980 Epilogo del principio, del modo, del fine dell'oprar civico

Ed eccoci al termine di quanto ci parve doversi accennare intorno all'operar *civico* della società animata ed operante per la Autorità.

Destinata a procacciare agli individui associati il quieto possesso dei loro dritti, ed a crescerne il bene collegandone a comun vantaggio le forze ed azioni esteriori, la Autorità dee studiare i mezzi di soddisfare al loro bisogno, determinati dall'ordine di natura; dee, nello spingere la società ad usar questi mezzi, adoprare, per quanto è possibile,

tutte le molle che possono soavemente ed efficacemente sviluppare la naturale attività dell'uomo.

980 — *Del dover di tutela contro cause fisiche di ruina*

Proteggerà dapprima ogni associato contro le tante cause materiali di ruina che o costantemente o casualmente ne minacciano la esistenza la sanità gli averi; e raccogliendone poi gli estremi aneliti con materna pietà assicurerà nella tomba alle ceneri dei defunti la riverenza dei superstiti; assicurerà nei giudizî all'ultime lor volontà un potere che per sè sole esse avrebbero perduto, e alla loro esistenza domestica una specie di immortalità continuata nei figli o amici superstiti.

981 — *E contro cause morali*

Proteggerà poi gli associati contro i furori della malvagità; e col castigo del delitto e colle arti di prevenirlo spezzandone i pugnali, assicurerà al pacifico suo cittadino ogni bene: e farà, potendolo, di ridurre all'ordine, loro vero bene, anche gli scellerati che lo violarono.

982 — *Del dovere di perfezionare la società civicamente*

Congiugnerà poi gli sforzi degli associati per drizzarli ad un nuovo ordine di cose, ove, operando concordemente, possono ottenere colla unione delle forze associate una perfezione, di cui gli individui isolati non sarebbero capaci.

983 — *Colla unione degli intelletti in un pensar religioso*

A tal fine farà in prima ogni sforzo a creare nei suoi la prima unità morale, la unità di pensiero col favorire la propagazione del *vero*, natural dominatore degli intelletti, e collo impedire il suo contrario. Ma siccome ad eseguir tale impresa è necessario un infallibile e sicuro possesso della verità, la autorità sociale non potrà giugnere a tal grado di perfezione se non colla assistenza di una illluminatrice soprannatural provvidenza.

984 — *Colla istruzione civica in materie civili scientifiche e tecniche*

Tenterà poi di ridurre a perfezione le intelligenze associate, così in ordine ai beni civili come in ordine alla istruzione speciale. Porre ognuno in istato di conoscere i proprî dritti e doveri sociali, ed i mezzi di soddisfarli; propagare nelle

menti volgari le nozioni elementari, nelle sublimi le più nobili discipline; formar in tal guisa ad utili stromenti di pubblico bene le generazioni strappate all'ozio e al delitto: ecco il grande scopo della pubblica istruzione, considerata in tutta la sua estensione civile scientifica e tecnica.

985 Coll' accordare le volontà in un perfetto amor di patria

Preparate le intelligenze non le sarà malagevole muovere al ben comune le volontà, affezionandole a quella società in cui vivono, a quelle forme di cui si riveste la autorità sociale, a quelle persone in cui si presenta, a quelle leggi ed istituzioni con cui opera, a quella moltitudine per cui sussiste, a quelle terre su cui si sostenta.

986 Usando gli appigli tutti che presenta natura

E tanto più agevole le riuscirà ottenere questa concordia di amor patrio, quanto più ella saprà e persuadere dei suoi ordinamenti gli intelletti dei sudditi, e scuoterne con vive immagini i sensi e la fantasìa, e soddisfarne innocentemente gli interessi e le passioni.

987 Col promuovere civicamente la ricchezza sociale

Nel che utilissimo le riuscirà ogni provvedimento con cui del loro ben materiale ella si mostri sollecita, e specialmente il promuovere saggiamente col corso delle ricchezze la floridezza del commercio, e la pacifica possessione dei beni materiali.

Sono queste in sostanza le funzioni più importanti del *civico* operare sociale, diretto a *tutela* e a *perfezionamento* degli individui associati, le cui leggi abbiamo indagate in questa dissertazione.

---

Digitized by Google

# NOTE

(LXXXV) Questa gran legge sociale, gravissimo obbietto di considerazioni al Legislatore così civile come politico, non potrà mai essere nè ben intesa nè ben praticata fuorchè nel Cristianesimo, ove tal legge si può *intendere* perchè vi si adora un *Dio crocifisso;* si può *praticare* perchè vi si spera in questo Crocifisso *risorto* a gloria immortale. Quindi la nozione e l'amore della *mortificazione*, virtù essenzialmente cristiana, il cui nome dettato dalla dottrina di Cristo (*) alla penna di Paolo apostolo (**), viene oggidì rinnegato sì furiosamente da tanti miscredenti, millantatori di lumi e di amor sociale, e distruggitori della base di ogni società, che è il sacrifizio di sè agli altri (317). Come mai non si avveggono costoro che il dire all'uomo = sii virtuoso *perchè* senza virtù non potrai arricchire nè grandeggiare nè ricrearti = egli è un fomentare queste passioni, le quali cresciute a dismisura rendono l'uomo disposto a sacrificare ogni dovere purchè possa sfogarle?

All'opposto la politica cristiana che dona alla debolezza umana un pascolo, ma insieme glie ne dimostra la insufficienza e il pericolo; e con ammonimenti ed esempli si adopera a distaccarne il cuore mentre le accorda l'uso dei beni sensibili: questa politica divina, muove l'uom tutto quanto senza corromperlo, e dà con tal mezzo ai governi cristiani di congiugnere la efficacia presente colla consistenza durevole.

Non già che le società cristiane sieno ed agiscano sempre a norma di questa legge: anzi in quanto so-

(*) Nisi granum frumenti *mortuum* fuerit.

(**) Mortificationem J. C. in corpore vestro circumferentes.

cietà d'uomini esse covano (come altrove accennammo col Romagnosi) il germe di loro corruzione (LXXII). Ma siccome vivono come *consorzi* in grembo ad una società divina, che trasfonde in esse il suo spirito guidandole con leggi spirituali a fine spirituale; così esse vengono da questo spirito perpetuamente ritemprate senza pure avvedersene: nel che apparisce la sapienza altissima di quel detto = *voi siete sale della terra* (*) . Così l' intendessero coloro che talora inveiscono contro certe istituzioni di cattolica mortificazione . e domandano a che serve la quaresima? a che la astinenza dei Certosini e dei Minimi? a che la solitudine la povertà la umiltà dei Camaldolesi e dei Cappuccini? *A che servell!...* Serve a dimostrare al cristiano che vi ha una felicità fuor dei sensi, e maggiore della felicità dei sensi: serve a far sì che il cristiano arrossisca delle ricchezze del fasto della voluttà, anche quando la debolezza ve lo strascina ed incatena: serve a far sì che il povero il tribolato vivano quieti nel lor travaglio vedendo che altri abbandonano volontariamente le ricchezze e i piaceri , e lascino alla società quella pace che potrebbero intorbidare. Ecco a che servono codesti esempi: essi sono un perpetuo protesto della virtù contro l' allettamento sensibile, di cui non può spogliarsi la volgar debolezza: essi le dicono che le viene accordato di usarlo per conforto, ma non di riposarvi per termine di sue brame (31, 289, 292).

(LXXXVI) A queste dottrine che soglion tacciarsi non solo di severità, ma anco di poca avvedutezza politica, suole obbiettarsi, che il lusso è fomento dell'attività del commercio , epperò ostacolo all'ozio , il che se fosse vero potrebbe affievolire politicamente le nostre ragioni. Degna adunque delle considerazioni di uomo saggio parmi la risposta estratta dall'empio libro de l'Esprit per uno de' maggiori filosofi del secolo XVIII il Gerdil (**).

Siccome per altro le scienze economiche han fatto da quell'epoca progressi notevoli, recheremo a conferma il parere di uno de' maggiori economisti moderni, il

(*) Vos estis sal terrae

(**) Opere T. V, pag. 373. Sul lusso.

quale non solo coll'autorità sua conferma esser il lusso rovina delle ricchezze pubbliche; ma dippiù scioglie i sofismi coi quali l'empietà prese nell'andato secolo a sostenerlo.

« Il lusso, dite voi, arricchisce i produttori delle merci che si consumano? ma la spesa che non s'impiegasse in oggetti inutili sarebbe impiegata con utilità, dal che segue:

1. che l'incoraggimento dato alla produzione di un genere inutile è tolto ad un genere più vantaggioso. 2. che l'incoraggimento risultante dal lusso non può crescere se non crescono le ricchezze di chi spende. Or queste ricchezze dal lusso vengono dilapidate, e sarebbero aumentate da un'economica riproduzione: dunque è un grande sproposito quello di Voltaire la Fontaine, e Montesquieu, i quali dicono che se i ricchi non ispendon molto, i poveri morran di fame. (Say econom. politica T, 3. p. 53 e seg.)

L'esperienza conferma ciò che è dimostrato dalla ragione: tanto può la natura delle cose che sebbene il lusso vorrebbe allontanarsi dagli occhi la povertà, questa lo siegue a suo dispetto, per rimproverargli i suoi eccessi: perocchè quel danaro speso dal lusso e senza veruna proporzione di bisogno o di merito va a perdersi in mani dissipatrici. (Ivi pag. 55 e seguenti).

Eccitando gli uomini a spendere, dice taluno, vengono eccitati a guadagnare; giacchè se non guadagnano non possono spendere. — Per ragionar così bisogna supporre esser ugualmente facile il guadagnare, e lo spregare, e che ciò che si sprega in lusso non è sottratto alla riproduzione. Inoltre il lusso sprega in un momento ciò che si produrrebbe lentamente: dunque tenterà di guadagnare con mezzi illeciti, i quali riescono più pronti. (Ivi pag. 60).

Il lusso, soggiungono, sprega superfluità di poco valore — Risposta — Ma quanti sudori hanno costato codesti oggetti così insignificanti? e se quei sudori fossero stati impiegati ad oggetti più utili, quanto avrebbero più profittato alla società!

Dopo aver fatta l'apologia del lusso, certuni aggiungono anche l'apologia dell'oppressione, e della miseria. Se gli operai, dicono, non fosser poveri, non vorrebbero lavorare — Risposta — Falso: se la povertà

rendesse veramente laboriosi, non vi avrebbe uomo più laborioso del selvaggio, eppure non vi ha il più indolente. Cessi dunque nei ricchi questo timore inumano, e si persuadano, che chi gode qualche cosa procura di crescer il suo capitale ».

Abbiamo fatto un brevissimo sunto delle sentenze di Say: ma se la sua dimostrazione, si legga in fonte, e si congiunga a tutto il sistema economico di cui fa parte, essa è il più bel tributo, che possa pagarsi dalle scienze economiche alla saviezza della morale Cristiana. Peccato! Che un opera sì ben pensata, vada lorda dello empio spirito di sarcasmo, e di bestemmia, trista eredità del secolo XVIII.

Come mai un autore, moderato del resto e cortese, non arrossisce di tenere alla *pluralità dei Francesi* codesto linguaggio (*) contrario del pari, e all'urbanità, e alla pietà? anzi dovremmo dire contrario anche alle stesse idee economico-politiche dell'autore; giacchè, sel ricordi il signor Say (oimè! lo sciaurato già sel vede nel regno dei morti) quella religione che adorna le madones et les saints (**) è quella stessa che suggerisce de belles dispositions testamentaires, è quella a cui andammo debitori in tempi semibarbari des *hospices fondés des institutions pour* l' *instruction* (***).

Questa che danneggia, dice egli, le nazioni, coll'ozio de'suoi contemplativi (i quali non so se nel mondo sarebbero stati tutti negozianti:) li persuade a non ispendere *beaucoup d' argent en ornemens* et. Pare dunque che il lusso di una madonna sia più che sufficientemente compensato dalla povertà di migliaja di contemplativi, e l'o-

(*) Egli non è condannato solo *dai preti*, il Bentham *che non è prete*, che è complice del delitto, pur ci dice: « Toutes les fois qu'un acte irréligieux lui fera éprouver (à un être humain) quelque désagrément, punissez cet acte.... d'autant plus rigoureusement qu'il affectera plus désagréablement une plus grande masse ». (Oeuvres t. III, pag. 177). La pluralità dei francesi, qual *massa!* la bestemmia qual *désagrément!* Dunque . .. tiri il Say la conseguenza.

(**) Ivi T. I, p. 142.

(***) Ivi p. 138.

zio di questi dai capitali che lasciarono nel secolo, dagli sforzi che adoprano (se vivono a norma della lor professione) per istabilir nel popolo la sobrietà, la concordia, la laboriosità, e da quei tesori di scienza di erudizione che ci tramandarono nel loro ozio: pare che anco questi possano equipararsi almeno alla recita di una commedia, o alla cantata di un musico, che il Say non disdegna di annoverare fra le produzioni, produit immateriel. (Ivi pagina 146).

(LXXXVII) Questa è la apologia della mendicità tessuta dal Bentham (*) il quale in tal proposito si mostra meno spietato di molti altri *utilitari*: come pure nel proporre che egli fa alla economia politica, i problemi che ella dee risolvere intorno al tributo dei poveri. Essa dovrebbe, dice egli, chiarire in 1. luogo le varie classi di mendici; 2. le cause della mendicità 3. il modo di ammaestrar il volgo al risparmio; 4. su qual fondo meglio stabilir questa tassa 5. la esatta economia nella distribuzione. Questi problemi nascono presso del Bentham dal principio fondamentale da lui adottato che *il Legislatore dee stabilire una tassa pei poveri*.

Egli appoggia questo principio su tre ragioni. Se si lasciano i poveri a carico della pietà cittadina 1. può esservi incertezza nei sussidi talché or periscano i miseri or guazzino gli oziosi. 2. La tassa graviterà per lo più sui meno ricchi perchè meno avari 3. Sarà distribuita ai più arditi nel chiedere, che sono per lo più i meno bisognosi fra i poveri.

Queste ragioni presso i protestanti, non ne dubito, avranno gran peso: imperocchè convien dire che la loro filantropia non sia molto efficace a strappar denari dalle mani dei ricchi, poichè fu mestieri *tassare* la elemosina. Presso i cattolici, ove ogni parroco ha particolar premura pei poveri di cui conosce minutamente i bisogni, le stesse ragioni possono dimostrare quanto sia prudente il distribuir le elemosine per mezzo delle lor mani, non meno atte a tastar la piaga, che caritative nel medicarla.

Ma dimostrano elleno che la elemosina debba tassarsi? Non crederei 1. perchè la società dee interve-

(*) Oeuvres T. I, pag. 72 seg.

nire quando gli individui o i consorzi non bastano a sollievo dei miseri (728): e lo concede lo stesso Bentham (*), ma senza capirne il vero motivo. Il sussidio ai miseri è dovere di ogni individuo; se l'individuo lo adempie spontaneo, perchè impedirnelo? perchè gravar lui di tasse, e il governo di brighe? 2. = Codeste elemosine, dice, alimentano gli oziosi =. Gran premura ha costui di sterminare gli oziosi poveri! ma perchè combatter l'ozio soltanto nei poveri? voi che fate consistere la felicità nel divertirsi, con qual coraggio potete voi vietare al misero il divertimento *ozioso* di quattro fave bollite mentre permettete anzi esortate il ricco a sbadigliar *neghittoso* nelle conversazioni e nei teatri? Qual differenza mettete voi fra questo ricco che col suo danaro si rinfresca di sorbetti e di liquori, e quel misero che al sol d'inverno inghiotte una minestra mendicata?

3. Costui, direte, sarà tratto dall'ozio alla miseria e dalla miseria al delitto. = Quasi che l'ozio dei ricchi non partorisse delitti! Ma suppognamolo: appunto per questo, vi dico io, gran tesoro è nella cattolicità quella universal carità, da voi tante volte rinfacciata alla Chiesa e ai monaci (**): ella sostenta il misero che dalla povertà sarebbe sospinto al delitto; ma con sostentamento si parco e grossolano e compro con tante umiliazioni, che, per fermo, non può allettar molto all'ozio. Mentre all' opposto, quanto è più allettante all'ozio un soccorso *legale*, a cui il povero vanta dei dritti! (***).

4. Del resto, non è già nostro intendimento fomentar l'ozio, ma sostentar la miseria: or ad ottener tale intento una tassa è ella mezzo opportuno? Una tassa è amministrata da pubblici impiegati. Or chi non sa quanto sia il dispendio di amministrazioni, e talvolta quanta ne sia la infedeltà? delle 4/m e fino a 6/m ster-

(*) Si les contributions volontaires pouvaient suffire, il faudrait se garder de faire intervenir la loi (l. c.) come conciliar questa sentenza coi rimproveri fatti ai cattolici per la *soverchia* lor carità?

(**) Per es. nel medesimo tomo I, pag. 227.

(***) V. in tal proposito Malthus. Saggio sul princ. di popolazione T. III, pag. 145 e segg.

line tassate pei poveri in Inghilterra quante arriveranno in mano dei miseri? e quante si arresteranno per via, o andranno in mano a gente *raccomandata* dalla autorità di un grande, anzichè dalla sua povertà? (*)

5. Facciasi dunque guerra all'ozio ma per altre vie; ma senza divenire spietato contro il vero povero; ma non in modo che per isterminare i finti si pongano i veri poveri in procinto di perire. E se per tal nostra *profusione* di carità accadrà che un qualche ozioso senza faticare viva della industria altrui, sappiano i nemici della Chiesa che la industria del cattolico è tributaria della sua carità, e che la elemosina non è per noi un liberarci dalla noia di veder poveri (**) ma un atto di amore sincero e disinteressato.

(LXXXVIII) A chiarire storicamente ciò che abbiamo quì filosoficamente stabilito, converrebbe aprire gli annali della chiesa cattolica e vedere quanto ella operò in ogni secolo a temporal vantaggio della umanità. Avvezzi gli occhi del cattolico a codesti prodigi di carità, più non ammirano il benefizio inestimabile se non in certe occasioni straordinarie di bisogni più sentiti che rendono più gradito il soccorso. Ma abitualmente, il vedere migliaia d'uomini destinate o al sovvenimento degli infermi, o all'insegnamento dei fanciulli, o al cappezzale dei moribondi, o ai rischi della peste, o al riscatto degli schiavi, o al conforto dei condannati... è divenuto cosa sì triviale che ormai più non si cura, e forse positivamente da talun si disprezza.

Io non ardisco entrare nella enumerazione di codesti portenti, con cui può dirsi che ancora oggidì dopo 18 secoli lo spirito di Gesù di Nazareth va per lo mondo spargendo benefizî e sanità (***): ma non so resistere alla brama di annoverarne alcuni più recenti, operati non per mano di regolari claustrali, ma per mano di secolari cattolici: il conoscere ciò che può in tal materia a favor della politica lo spirito del cristianesimo è gran disinganno a chi mal crede non

(*) V. Rubichon: influence du Clergé.

(**) Bentham e Say Econ. polit. T. III, pag. 130.

(***) Pertransit benefaciendo et sanando. Act. ap.

zino a trattar coi figli finchè, educati lungi dalla loro infezione, sieno condotti ad età maggiore.

Vi hanno intere classi di giornalieri che vivono col lucro quotidiano sì parcamente, che una settimana di abbandono può ridurli alla fame e tentarli al delitto. Così sono molte volte i famigli di ogni specie, valletti camerieri cuochi ec. A questi, quando trovansi *a spasso*, una associazione provvede in una casa comune albergo, e procura servizio.

Nella stessa condizione si trovano gli artigiani, or destituti dai loro capi di bottega, ora passati da una ad altra città: a questi provvedono alloggio e situazione varie istituzioni, ma specialmente la congregazione di S. Giuseppe, che fornisce loro ove ragunarsi e trovare vitto e letto e istruzione religiosa.

La congregazione di S. Vincenzo va soccorrendo nell'oscuro suo abituro il povero vergognoso: quella della Maternità, composta di dame rispettabili, procaccia alle parturienti povere tutti quei comodi di che potrebbe godere una dama nel suo palazzo. Altre provvedono agli infermi negli spedali, altre nelle case private; ve li curano, ve li assistono la notte, e procacciano ai moribondi i conforti della religione...

Ma come proseguir la enumerazione? Quanto ancora avrei a dire sui *bureaux de bienfaisance*, sulla educazione dei carcerati, sulla istruzione dei sordi-muti, sulle casse di risparmio, sulle società assicuratrici, sugli inviti a *soscrizioni* (come si chiamano) fatti dai magistrati in prò di giovani abbandonate (*), sulla ospitalità ai vecchi cadenti ec. Ma il fin quì detto può bastare a dimostrare in quali modi le private associazioni possono contribuire al ben pubblico, allorchè si lasciano libere le mani alla pietà cristiana; e con qual discernimento essa sappia alimentar i miseri senza fomentar gli oziosi.

(LXXXIX) La empietà, che tutto abusa, si valse di questo dritto e dovere sociale a tempi nostri per insultare la religione e le coscienze. Il famoso processo avvenuto in Francia per la sepoltura del chirurgo incredulo Boileau nel 1736 fu in tal materia un primo passo (**), imitato poscia in mille circostanze

(*) V. *Le Siecle* 26 décembre 1841.
(**) Merlin Dizionario. Art. *Sepoltura*.

(nè vi ha chi non ricordi il Voltaire e il Grégoire). Ma non ci fermeremo qui a discuterne le ragioni La *divozione* che presero da quella epoca gli empi alle messe di *requiem*, e le vessazioni che dovettero soffrire i cattolici, formano un semplice episodio della lunga loro accanita persecuzione, nè occorre qui trattarne a parte: ne diremo in generale quando esamineremo i dritti della società in materia di religione: giacchè ognun sa che le costoro violenze ad altro non miravano che ad oltraggiare col braccio dei parlamenti le coscienze dei pastori e i sensi religiosi dei loro popoli in nome della tolleranza e della libertà di coscienza.

(XC) Potremmo noi sperare di aver qui gittato un *pomo di concordia* fra i due grandi partiti che combattono oggi di in Europa (*), l'uno per la pena *vendicativa* l'altro per la pena *difensiva?* Saremmo lieti invero se potessimo persuaderli alla pace, mostrando loro che debbono ammettersi e congiungersi amendue i sistemi. se vogliasi dare e una spiegazione *adequata* ai fatti (800) e una vera *umanità* alle pene (803): e che se i varî fini sociali possono far preponderare or l'uno or l'altro dei fini penali; mai per altro non denno disgiugnersi (806).

Anzi, abbiam detto male *non denno*; doveamo dire *non ponno* disgiugnersi. Infatti, come il chiarissimo professore Amari (**) ha detto egregiamente *gli espiazionisti* abbracciare senza avvedersene il sistema della difesa, così il sistema della difesa conduce necessariamente alla *espiazione* e alla *riparazione*. Nè l'un sistema è *essenzialmente* più sanguinario dell'altro; giacchè se la espiazione vuole sangue propende al perdono; se la difesa non mira al sangue, è però più inflessibile a non risparmiarlo « Nel sistema della espia» zione *solo* è possibile logicamente la impunità; per » esso il pentimento la satisfazione e il perdono adem-

(*) V. la dotta dissertazione inserita dal chiarissimo signor professore E. Amari nel giornale Siciliano di Statistica (sui difetti e riforme delle statistiche penali, articolo 2. Nel T. V, pag. 112) degna del pari e di una mente che pensa e di un cuore che ama.

(**) L. c.

» piono al voto della legge (1) ». Nè una *impunità* accompagnata da *pentimento* può atterrire ragionevolmente la società, ma consolarla: nè può a tutto rigore appellarsi *impunità* (2) giacchè il pentimento (poenitere) è *pena*. Anzi è la *pena* maggiore che aver possa l'uom *ragionevole*, e può averla *solo* l'uom ragionevole. Ella è dunque ad un tempo pena *massima* e pena per eccellenza *umana*.

(XCI) Nel che merita nota di singolar ingiustizia il livore con cui dai protestanti e dagli empì viene rimproverato alla Chiesa e alla inquisizione il supplizio di fuoco usato contro l'Huss ed altri eretici, in un tempo in cui le torture e i supplicî erano presso i laici sì spaventevoli, che ne freme oggidì ogni lettore delle sanguinose pagine di quella storia. Nè badano costoro che quelle condanne venivano dal braccio secolare, ed erano conformi ai codici di quei tempi: nè ricordano che due secoli dopo nella umanissima Inghilterra si appiccavano si sventravano ancor vivi i cattolici, se ne bruciavano sotto i lor occhi gli intestini ancor caldi, e squartati poi i miseri se ne appendeano in nome della Ragione riformatrice le membra sanguinose alle porte di Londra (3).

Sebbene che occorre cercare nei secoli andati una legislazione spaventevole ancor più per la sua ingiustizia che per la sua crudeltà? Mirate presso Bentham (4) il supplizio del Negro, supplizio *ora forse abolito* e dite se si può senza sfrontata ingiustizia con-

(1) L. c. pag. 130.

(2) Punire lo stesso che poena afficere

(3) Bartoli Inghilterra; Bentham oeuvres T. II, p. 63.

(4) Benth. T. II, pag. 64 L'Homme supplicié est attaché à une potence ec « Il condannato vien sospeso ad una forca con un uncino che lo afferra sotto la spalla o sotto l'osso del petto; con divieto sotto gravi pene di dargli alcun sollievo. Là rimane esposto il giorno sotto un ciel senza nubi ai raggi ardenti di un sole verticale; la notte alle umide e fredde esalazioni ec. La pelle fendendosi, attrae mille insetti, che vengono a succhiarne il sangue finchè spiri lento lento fra gli strazî della fame e della sete. Se si rifletta che tal complicazione di tormenti dura non ore ma giorni, si confesserà che in materia di supplizî la invenzione dell'uomo non superò mai questo ».

dannare la Chiesa pel suppliziar rigoroso dei secoli andati che non era da lei; mentre supplizio tanto più atroce nella civiltà odierna si riguardava pocanzi *come un freno* al misero Africano, perchè non ribelli, *necessario: Cette peine*, nous dit on, *est un frein nécessaire* Ma tant'è: la Chiesa ai costoro sguardi è sempre la peggior tiranna, perchè non avea altri interessi da sostenere se non la fede e la pubblica quiete: i Coloni se usano tal supplizio lo usano per le piantagioni di zucchero e di tabacco; questi, si, sono *interessi* gravi e degni di tal sanzione!

(XCII) Potrebbe qui obbiettarcisi il mistero di nostra redenzione ove l'Innocenza è sacrificata pei rei perchè si offre Ella stessa ad essere ostia propiziatrice. Se dunque colla divina debbe essere in armonia la umana giustizia (112) potrà anche questa accettare codeste sostituzioni dell'innocente al reo.

Ma la parità che si può osservare nelle norme astratte di giustizia e divina e umana, non può poi sempre ritrovarsi nella applicazione concreta: perocchè la umana giustizia è limitata all'ordine esterno e alla durata del tempo (720); mentre la divina abbraccia coll'esterno anche, anzi principalmente. l'interno; abbraccia col tempo anche la eternità. Dal che nascono quelli che noi appelliamo *occulti giudizî* della Divina incomprensibile Giustizia, che dispensa nel tempo e gastighi e premî in proporzioni lontanissime dalle norme che terrebbe la giustizia umana, ben sapendo che verrà altra volta il momento di pareggiar le partite (*).

Sotto tale aspetto egli è chiaro che potea l'Eterno Padre chiedere al Verbo umanato la vita, come può chiederla a qualsivoglia altro uomo sulla terra; e ricevere la obbedienza con cui il Redentore glie la darebbe, i tormenti che sopporterebbe, e il sangue che egli spargerebbe in ossequio del suo Padre celeste, come soddisfazione della disobbedienza dell'uomo, ribellatosi a lui per crescere a sè grandezza e piaceri.

Nell'atto che l'Eterno accettava tale offerta dall'Uomo Dio avea nei suoi tesori con che rimeritargli a mille doppî il sacrifizio: ma la società che accet-

(*) Prospicit quia veniet dies ejus.

tesse dall'innocente una offerta consimile, *nè può*, *nè dee* rimeritargliela, se non vuole abolire affatto la idea di pena. Non può: giacchè qual mezzo avrebbe la società per tornar alla vita chi fu messo a morte, o per compensar i supplizi afflittivi? Non dee: giacchè se per questi ultimi ella avesse tal compenso che potesse veramente rimeritarli; una pena promettitrice di beni maggiori, epperò capace di divenir obbietto di desiderio, qual forza avrebbe a rimuovere dal delitto?

I soggetti dunque e la materia del dritto penale stabiliscono gran divario nell'applicazione fra la umana e la divina giustizia, benchè la pena venga da entrambe considerata con nozioni essenzialmente armoniche.

(XCIII) Queste riflessioni possono spiègare agli animi non prevenuti ed amatori sinceri del vero, il disfavore, che regna nel volgo credulo contro il si perseguitato tribunale della inquisizione. Io non ho *necessità* pel dritto naturale di farne parola, nè *interesse* per istituto di tesserne apologie: il Botta mi para in tal materia da ogni sospetto (*). Ma, oltre che la bellezza del vero mi incanta, parmi impresa degna di cuor generoso il difenderlo *quando* e *quanto* è ingiustamente malmenato o dalle passioni che lo discreditano, o dalla ignoranza che le ascolta, o dalla adulazione che le piaggia, o dalla timidezza che le paventa. Leggansi dunque sènza prevenzione le osservazioni seguenti.

Tre specie di inquisizione si debbono distinguere: la *religiosa* qual è a dì nostri in mano dei vescovi; la *politica* qual fu presso gli inquisitori di stato a Venezia, e a di nostri nei ministeri di polizia; la *mista* qual fu per più secoli negli stati di Spagna e in Roma. La *religiosa* nasce dalla essenza stessa

(*) In ciò tanto maggior lode meritano (i gesuiti) quanto non solamente si conservarono immuni da questa peste dell'inquisizione, ma s' ingegnarono anche coi loro consigli e credito di moderarne il furore nei paesi in cui ella più crudelmente infieriva. Botta, st. d' It. cont. da quella del Guicciardini t. I, l. 4, pag. 149 in fine. Palermo stamperia Pedone e Muratori 1835.

della società spirituale; giacchè essendo questa società fondata sulla unità di dottrina (540) e dovendo procacciare questa unità con mezzi esterni (306) nell'ordine esterno (724); dee per conseguenza e ordinare i suoi (426) e punire i delitti (791) e quanto può prevenirli (848). Or il primo dei delitti sociali in una società è quello che ne distrugge le fondamenta; dunque nella società spirituale il primo dei delitti è quello che distrugge la unità di dottrine Dunque Essa *dee*, epperò *può* secondo ragione, vigilare a prevenirlo.

Della inquisizione *politica* abbiam parlato nel testo che commentiamo; nè può soffrire *per sè* ragionevole opposizione (*) la necessità e rettitudine di tale istituzione. Tutti i clamori dunque e le imputazioni feriscono propriamente la Inquisizione *mista;* ma la feriscono in due modi assai diversi. Gli uni le avventano contro descrizioni immaginose e commoventi di vittime immolate a migliaia, di atrocità nei tormenti inaudite; ma codesti argomenti avrebbero poca forza se fossero disgiunti dalla idea di tribunale *religioso*: basterebbe la notizia superficialissima della pratica penale (**) nei tribunali contemporanei, per far comprendere che la inquisizione procedea secondo le idee e forse anche secondo i bisogni del suo tempo (826. III); epperò o non ebbe alcun torto, o lo ebbe comune con tutti i tribunali *anche dei riformati*, i quali e sotto Calvino bruciavano gli Atei e i dissidenti (Vanini Servet ec.) e a tempi assai più recenti bruciavan le streghe (**), appiccavano sventravano squartavano e bruciavano in Londra i cattolici. Non potrebbe dunque dalla gravezza dei supplizi infamarsi la inquisizione

(*) Opposizioni irragionevoli, qual è quel tribunale che non ne soffra? Non è dunque meraviglia che il governo di Venezia sì caro al Botta *come il più sapiente governo che sia mai stato* (V. St. d'It vol. I, lib. I, pag. 50 ed. Palermo. Abbate) fosse sì odioso al Montesquieu (Espr. de Loix L. XI, c. 6) specialmente dopo l'aneddoto che colà gli accadde, narrato se non erro, dal Villemain. Lec. de litterat.

(**) Veggasi un cenno di tal descrizione presso il Bentham tomo II, pag. 23 e seg.

(***) Bentham Oeuvres T. II pag. 422

la quale anzi fu forse al paragone assai più moderata dei tribunali politici.

Altri poi tentano di renderla odiosa e per la natura di sue funzioni e per la maniera di sua *procedura*. Le sue funzioni sono, a parer di costoro, essenzialmente contrarie alla mansuetudine cristiana; epperò la stessa nozione di tribunale *misto*, sacro e profano, involge una contraddizione. A costoro io potrei contrapporre, autorità non sospetta, la dottrina del S. Simon, che prese a giustificare (siane qual si voglia l'intento) la influenza della Chiesa sui giudizi penali (*).

Ma per addurre apologia più solida, benchè a certe teste men persuasiva, riflettasi che una religione è necessaria allo stato (**); violarla è un crollarlo. Potrà dunque il miscredente rinfacciare ai monarchi Spagnuoli di aver errato nella scelta della lor religione o per dir meglio nel permettere agli Spagnuoli di esser fedeli alla religione cattolica: ma, ammessa questa come religione dello stato, il non volerla offesa e vilipesa era conseguenza *necessaria* dell' essere sociale dimostrata espressamente dal Romagnosi. Se non che il Romagnosi parla di qualsivoglia società pubblica: ma quanto più calzante è la conseguenza per la Spagna! Uscita allora dalla lunga schiavitù dei Saracini, che ricovrati in Africa poteano con repentino tragitto rientrarvi, poteva ella conservar nel seno i naturali alleati del suo tiranno, Mori e Maomettani come lui e i Giudei che con esso loro faceano causa comune, senza commettere un enorme fallo po-

(*) Doctrine di S. Simon 1828 29 pag. 318. L'eglise catholique a su employer *même* la legislation pénale pour, l'éducation du peuple...parce que tout fut pour elle moyen d'éducation..... et quoique elle ait laissé aux puissances de la terre le soin d'appliquer les peines temporelles, là encore elle exerçait son influence en leur donnant le caractére moral qui leur manque aujourd' hui.

(**) Tratteremo altrove a lungo questa complicatissima quistione (888): per ora ci contenteremo di rimettere i lettori allo Spedalieri al Valsecchi al Bergier anzi allo stesso Romagnosi (Assunto primo § ultimo) ovvero ad Alfieri, che disse talora *la Spagna colle poche vittime immolate dalla inquisizione, aver risparmiati torrenti di sangue.* Che avrebbe detto a dì nostri!!

litico, foriero di novelle sciagure? Prudentemente adunque Ferdinando il cattolico avea cacciato dai suoi regni i non convertiti come nemici pericolosi e domestici. I convertiti poi se apostatavano, qual meraviglia che del doppio delitto di ribellione e di empietà fossero anche politicamente puniti con rigore? e qual meraviglia che sopra due nazioni sì propense alla simulazione e alla ribellione si tenesséro cento occhi aperti in congiunture sì paurose pel regno? Dunque esigea il bene sociale che fossero prevenuti questi come gli altri delitti contrarî alla pubblica tranquillità; e per essere prevenuti doveano essere conosciuti.

Or notate che *in forza della natura* stessa della religione cattolica ripugna l'affidare a giudice laico la definizione dottrinale, perchè, abbiane ragione o torto, la chiesa Romana si crede *colonna* e *sicurezza del vero*. Dunque se dovean essere conosciuti ed accertati legalmente i delitti contrarî alla religione cattolica, non poteano se non pel ministero degli ecclesiastici. È dunque necessario *per la natura* stessa della cattolica religione che, se ella debbe essere difesa come religione dello stato, il giudice ecclesiastico abbia ad intervenirvi; e chi volesse biasimare *la natura* mista delle funzioni inquisitoriali dovrebbe sostenere o che lo stato non debbe aver religione, o che non può in coscienza abbracciar la cattolica, o che abbracciandola non dee difenderla, o che difendendola dee affibbiarle i dogmi che a lui piacciono, o che i delitti non debbono *legalmente* riconoscersi, ma da giudici incompetenti *arbitrariamente* definirsi.

Cosa strana! ogni tribunale che giudica sul *fatto dogmatico* in qualsivoglia altra materia si fonda sul giudizio dei periti; e darebbe che ridere un giudice che pretendesse decidere da sè stesso sulle ferite degli assassinati, sul valor delle gioie, sulla regolarità delle coltivazioni, sulla solidità di una fabbrica. Ogni tribunale dunque in ogni altra materia è tribunale *misto*; per quale ubbia si abborre il *misto* ove trattasi di religione? per quale stravaganza si pretende che un legista, studiando il codice, impari la bibbia?

Nessuna difficoltà può dunque opporsi alla *natura* del tribunale misto: più apparenti potran sembrare le obbiezioni dedotte dalla forma di sua *processura*.

= Esso procedea, dicono, sopra informazioni segrete, senza pur intimare ai rei le accuse onde eran gravati; terribile era lo spettacolo solenne dei suoi *auto-da-fè*, più terribile la condanna segreta delle vittime destinate a perire ignote nel carcere =.

Prima di emettere in tal materia un giudizio, distinguiamo la *prevenzione* dalla *pena*; non sarà lecito mai infligger pena ad un innocente (829), ma la prevenzione dee cadere *necessariamente* su chi non è, provato colpevole; chè se cadesse sul provato colpevole sarebbe non già *prevenzione* ma *castigo*. Or la *prevenzione diretta* e *personale* può ella mai riuscire senza un qualche aggravio del prevenuto? il solo esser citato ed esaminato, non è ella già cosa per sè molesta, molestissima poi per la detenzione da cui va quasi necessariamente accompagnata?

Dunque chi volesse accertare i propri giudizi in tale articolo, nell'esaminare i documenti delle sentenze pronunziate, dalla Inquisizione dovrebbe attentamente distinguere le pene inflitte al *delitto*, dalle molestie che accompagnano naturalmente la *prevenzione*. Queste debbono quanto è possibile scansarsi o almeno alleviarsi; ma l'imputare a colpa dell'Inquisizione il non averle sempre risparmiate agli innocenti o il non aver conosciuto certe delicatezze in tal materia, che erano allora ignote ad ogni altro tribunale, sarebbe un imputarle a delitto la imperfezione dei mezzi umani o dei secoli passati. Se poi si trovasse punito il reo senza ascoltarne le difese, egli è chiaro che il procedere sarebbe ingiusto ed io lungi dal difenderlo, sarei anzi il primo a condannarlo.

In quanto al segreto contra del quale tanto si schiamazza; dovrem applicare le stesse considerazioni: il segreto delle accuse in molti casi può, per la pubblica sicurezza, essere assolutamente necessario; testimonio il Bentham (*). Ma quando dalla accusa si dee procedere alla condanna, niuno potrà mai venir sentenziato se non è ammesso a dir sue discolpe. Se dalla Inquisizione si condannò senza udirle, sono io il primo a riprovarne sì evidente ingiustizia.

Sia pur dunque fermo *il dritto:* ella non dovea

(*) Oeuvres T. II, pag. 291 et aill.

condannar innocenti; non condannar, senza udirli, gli stessi rei. Or chi ci chiarirà *sul fatto?* forse quei tanti autori prevenuti, e fanatici contro ogni religione, da cui lo scorso secolo bevve a gran sorsi l'empietà? costoro parlarono sempre il linguaggio della passione; ed ormai gli stessi empi dei giorni nostri ne detestano le perpetue menzogne. Resta sol dunque a bramarsi che sorga un qualche valoroso scrittore imparziale ed erudito, che abbia una pazienza tedesca, e vada ad estrarre dai più segreti archivi la verità dei fatti e di fatti abituali, costanti, legali; giacchè *qualche* abuso non condannerebbe il tribunale ma gli individui. Allora, e allora solamente si potrà pronunziarne un giudizio definitivo.

Ma mentre questo si aspetta mi contenterò di riferire alcuni tratti capaci di mostrare la falsità di certe dicerie che presso il volgo passano per dogmi inconcussi.

1. Credono essi in primo luogo che la Inquisiziona Spagnuola fosse istituita per influsso della (come essi dicono) *Corte di Roma.* Sappiasi che « domandando » la Regina Isabella che negli stati suoi la inquisizione » si istituisse, resistette per alcun tempo Sisto IV, il » quale ec.... Ma arrendendosi finalmente ai voti di » Isabella ec. ». Così il Müller, autor non sospetto (Stor. univ. T. II, pag. 159).

2. Credono che dalla intolleranza della religione cattolica e dalla smania persecutrice di Roma nascesse la severità, o, come essi dicono, la crudeltà della Inquisizione. Sappiasi che avendo gli inquisitori costituiti da Ferdinando di Aragona « fatto perir nelle » fiamme 298 persone sospette di eresia ec.... Sisto » IV si dolse col Re cattolico di tanta severità nella » sua lettera del 29 gennaio 1482 e, forse ad oggetto » di moderar lo zelo degli inquisitori, diede loro col » breve dell'11 febbraio alcuni aggiunti presi fra i » domenicani » fra i quali il celebre Torquemada. Così la moderna biografia universale (V. Torquemada); la quale soggiugne (nella nota 1 pag. 166) « Coloro che accrebbero il numero delle vittime del » Torquemada si attennero al calcolo di Llorrente nel » T. I della storia della Inquisizione, senza conside» rare che l'A. medesimo le minora nel T. IV ».

3. Credono che la Chiesa antica e specialmente S. Agostino disapprovasse l'usar violenza contro gli eretici. Sappiasi che S. Agostino ritrattò questa sua primitiva opinione (l. 2, retract. c. 5) convinto dal fatto; e che poco dopo la di lui morte l' imperator Marciano già avea intimata contro gli eretici dogmatizzanti la pena di morte (C. de Haeret. l. *Quicumque*): approvato in ciò da molti dei padri antichi (V. Bellarm. De Laicis lib. 3, cap. 21).

4. Credono col Montesquieu « che la inquisizione » condanni gli Ebrei perchè non si fanno cristiani: » è certo però che non punisce se non quei che pro- » fessano o fingono di professare la nostra religione » perchè li considera come o apostati o profanatori. » La apologia, che fa (Montesquieu) dell'attaccamento » dei Giudei alla lor religione, non prova che abbiano » ragione di simular la nostra per ipocrisia ». Così l' articolo Inquisizione composto per la enciclopedia dal dottissimo Bergier, (o altro che siane l'autore).

5. Credono mille indegnità sul modo di procedere di codesto tribunale, a cui risponde il Vayrac (état présent de l'Espagne) 1. mostrandolo composto di persone rispettabilissime, 2. difficilissimo nel ricevere le delazioni, alla cui falsità è contrapposta la pena del taglione 3. subito che i rei sono arrestati vien loro assegnato un avvocato per difenderli. 4. nessun tribunale inferiore può sul condannato eseguir l'*auto-da-fé* senza la conferma del tribunal supremo. Così il citato Dizionario enciclopedico di teologia (Firenze 1820. Pagani T. VII, pag. 248).

Queste osservazioni possono giovare a mettere in guardia contro i pregiudizi e le calunnie ogni leale amico del vero; possono far comprendere che se vi furono ingiustizie in questo, come in ogni tribunale umano, esse furono vizio delle persone non della istituzione. Che se fra gli accusatori si rinvenissero dei nomi celebri per letteratura per erudizione per scienza; rammentiamoci che anche i grandi ingegni possono essere sorpresi dal luccichio di certe sofisme, e più ancora dalla bramosia di fama e di adulazioni; le quali nel secolo scorso, profuse a larga mano dagli empi, doveano necessariamente alzare a cielo chiunque

infamasse quel tribunale: giacchè quando mai si udrà il ladro far l'elogio della forca?

(XCIV) I moderni scrittori di statistica e di pubblico dritto non sono, generalmente parlando, i più zelanti cristiani; onde non è meraviglia se han giudicato meglio far gettito di tal ricchezza che, usandone ad utile della società, crescere la influenza della religione, sempre agli occhi lor prevenuti spaventosa e sospetta. Ma per poco che vi si rifletta, è agevole il comprendere quanto essa potrebbe concorrere ad assicurare la scelta di persone oneste. La probità del vero cattolico è una probità profondamente inviscerata nell'animo, giacchè egli conosce non bastare agli occhi di un Dio, che per tutto penetra, la semplice corteccia di onestà. E' una probità difficile ad acquistarsi perchè non è limitata (come quella dei filantropi) *a far del bene ai suoi simili;* ma esige dei sacrifizi sommamente penosi alla natura, non essendo *cristiana* quella probità che va disgiunta dalla sobrietà dalla castità dalla mortificazione ec. Per conseguenza

E una probità difficile a simularsi, giacchè è difficile che voglia taluno assoggettarsi lungo tempo a tante strettezze; eppure i fatti contrarî sono evidenti, e danno che dire nel pubblico: un uomo dedito al libertinaggio alla crapula all'ozio al *bel tempo* è ben presto conosciuto.

E' una probità ben guardata: cento Arghi vegliano perpetuamente per sorprenderla *in flagranti*. Vegliano i malvagi che alla pietà ricercano il pelo, e sì pel sottile che ogni pagliuzza è in essa una trave: vegliano i buoni cui ogni difetto dispiace: vegliano gli inferiori sempre disposti a sparlar dei grandi: vegliano i superiori obbligativi dal loro impiego: veglia perfino il segreto delle deposizioni e il sigillo sacramentale, da cui il debole prende coraggio a svelare, quando è debito, le vergogne altrui, essendo certo di non poterne incogliere in alcun malanno.

Quando dunque la Chiesa impose ai credenti certi esterni legami, difficili ad adempirsi senza le interne disposizioni, e impossibili a fingersi se realmente non si adempiscono; non provvide solamente a sè medesima, che come società d'uomini abbisogna di legami esterni (306); ma somministrò insieme ai governi cristiani

un mezzo efficacissimo affine di assicurarsi della probità interna di coloro cui fidano le sorti dei loro sudditi.

E quel che più monta somministrò loro gli informatori i più capaci e i più sinceri che nella umana fralezza trovar si possano. Un parroco che conosce a palmo a palmo il terreno, che ode nel tribunal di penitenza tutte le miserie, conosce tutti gli scandali, consola tutti gli affanni, e di tutti è obbligato a dar conto in faccia del cielo e della terra; un parroco che non ha altro pensiero altro interesse altro affare che vegliare e correggere; un parroco, dico, quanto bene può conoscere gli andamenti *veraci* dei suoi, e discernere sotto la maschera teatrale che ognuno si affibbia uscendo di casa, l'essere reale che si cela al pubblico nelle mura domestiche! E in quei secoli specialmente, in cui egli vedea ogni settimana nel dì del Signore raunarglisi intorno il gregge fedele; ed ogni anno cercar solennemente la riconciliazione e il pane di unità dalla mano stessa del suo pastore, quanto bene poteva egli render conto della condotta di ciascuno dei suoi!

Non è dunque meraviglia se tanto si declamò dai nemici dell'ordine e contro il *precetto* che forma, si dicea, degli ipocriti; e contro la *influenza dei preti*, che tutto vogliono governare. Avean ragione: so'o avrebbero dovuto spiegarsi più schiettamente, e dire che codeste maniere di governo sono intollerabili perchè sono *moralmente* irresistibili, benchè inermi e pacifiche. Il *precetto*, che può talvolta, nol niego, costringere un libertino a simular pietà, costringe insieme le vittime di sua seduzione a rivelarne la ipocrisia: tolto il precetto il libertinaggio sarà e più sfrenato alla dissolutezza e più segreto nell'occultarsi. Il *governo dei parrochi* non si appaga di qualche esteriorità e di un po' di *beneficenza* pomposa, trombettata dalle gazzette filantropiche; ma per garanti di probità sincera, esige i *continui* e penosi sacrifizi della continenza sobrietà mortificazione regolarità cristiana, i quali sono difficili a fingersi, e colla finzione impossibili alle lunghe a sostenersi.

Ed appunto per questo un governo che voglia conoscere le disposizioni veraci degli animi, meglio

che da spie prezzolate e da birri e gendarmi, potrà saperne da chi veglia per ispirito di religione a custodia del gregge. Così la pensarono gli avi nostri; epperò per prima cauzione delle persone da impiegarsi voleano accertarsi se esse fossero fedeli a Dio. Con tali mezzi essi giunsero a quella perfezione nell'arte di governare, per cui i nemici stessi della Chiesa confessano *la superiorità della Chiesa cattolica al confronto e degli antichi infedeli e dei miscredenti moderni, miracolo incomprensibile... giacchè come mai può intendersi che quel si barbaro medio-evo conoscesse il gran segreto di condurre i popoli... mentre noi portenti di civiltà nulla sappiam fare per facilitarne il progresso?* (*)

(XCV) Ecco le parole del Burlamacchi (Dritto polit. p. I, c. 8, § 6) « Siccome la maniera di pensare » dei cittadini e le opinioni ricevute possono influir » molto al ben e al male dello stato, bisogna neces- » sariamente che la sovranità comprenda il dritto di » esaminare le dottrine che si insegnano nello stato, » *affinchè non si detti pubblicamente se non quello* » *che è conforme alla verità*, al vantaggio e alla » tranquillità della società. Quindi proviene che spetta » al sovrano lo stabilire i dottori pubblici le accade- » mie e le pubbliche scuole; e che *il sovrano potere* » *trattandosi di religione gli appartiene per diritto:* » in quanto almeno la natura della cosa può permet- » terlo ».

Fin qui il Burlamacchi: ed ecco, come ognun vede, creata in Europa una moltitudine di *Papi-Re*, destinati ad assicurarci *della verità*, e ad obbligarci a praticare *la vera religione*. Sarebbe però stato spediente che codesto superficialissimo Autore si fosse internato alquanto nel suo soggetto e ci avesse fatto sapere se ogni sovrano conosce *infallibilmente* la verità, o se ha dritto di dichiararla senza conoscerla e di far credere ogni sua dottrina ancorchè falsa o incerta. Qualunque delle due proposizioni sarebbe stata degnissima della sua filosofia e della sua *libera* e *liberatrice* riforma.

(*) Doctrine de S. Simon, première année 1828 29 pag. 315.

Pretenderebbe egli forse obbiettarmi ciò che molti Sovrani cattolici, e Accademie, e Istituti religiosi hanno praticato talvolta, abbracciando alcuni punti di dottrina, ed obbligando a non insegnare diversamente. Ma la obbiezione è vana: 1. perchè il cattolico lungi dallo stabilire la *assoluta* indipendenza della ragione, pretende anzi essere dovere della ragione il lasciarsi molte volte guidare dai lumi altrui (573, 575): Non è dunque in lui contraddittorio ciò che è contraddittorio nel Protestante: 2. perchè effettivamente le dottrine che si abbracciano da Accademie da Religioni da Università cattoliche sono ammesse sulla parola di una Chiesa che esse e tutti i loro membri riconoscono per *infallibile*: 3. perchè esse non pretendono obbligare a crederle, ma solo escludere dal proprio grembo coloro i quali sentono diversamente: il che quando le dottrine sono dichiarate innocenti da una autorità infallibile, non è un far violenza al Candidato, ma solo un assicurare la propria unità e quiete.

Il Burlamacchi ripiglia poi la trattazione della stessa materia alla parte terza nei capi 2. e 3. Il capo 2, può in somma ridursi a questo raziocinio. « Il dovere precipuo del sovrano è di adoprarsi a formar » il cuore e lo spirito dei suoi sudditi (§ 2): dunque » ha dritto a giudicar delle dottrine (§ 4) ». A questo argomento io rispondo con un altro, in cui sebbene la premessa è più vera, la conseguenza è *ugualmente* ridicola = Il primo dovere (722) del sovrano è adoprarsi al ben temporale dei suoi sudditi; dunque ha dritto di medicare tutti gli infermi; anzi anche di risuscitar tutti morti = Rallegriamoci col signor Burlamacchi che anche questo bel dritto vada ad ingemmar la corona di un sovrano presso i protestanti; e piangiamo per isventura nostra che Carlo V, dotato del dritto di giudicare delle dottrine di Lutero, fosse dal frate apostata sì male obbedito.

= Eh adagio, ripiglia l'A. (§ 6) « i Sovrani non » debbono servirsi di questo dritto se non con giu- » stizia e prudenza, e non farla da inquisitori contro » opinioni *anche le più vere* in materia di religio- » ne » =. Egregiamente: l'avviso non poteva essere più opportuno. Resta solo da dichiarare quando potrem sapere che abbiano impugnato *opinioni vere*, che ab-

biano usato prudenza e giustizia; e qual sia il dovere del suddito quando il *Papa-Re* ha detto uno sproposito o commesso una ingiustizia.

Il capo 3. può ridursi ad un argomento consimile al precedente « È necessario un qualche principio di » ordine in materia di religione (§ 3): or in uno stato » vi debbe essere un solo principio di ordine (§ 6 seg.) » dunque il sovrano è l'ordinator della religione (§ 10 » e altr.) Ma non ha però il dritto di dichiarar ciò » che si dee credere (§ 15) ».

Ed anche a questo piacemi contrapporre un argomento analogo.

= È necessaria ai muratori una qualche direzione nel fabbricare :

Or in uno stato un solo debbe essere il direttore:

Dunque il Sovrano è il direttore di tutti i muratori.

Ma non ha però il dritto di dichiarare quali sieno le regole perchè la fabbrica si regga in piedi =.

Che peccato che gli manchi questa bagattella! per così poco correr pericolo di restar sotto le rovine, ella è cosa veramente dolorosa. Ma non è men doloroso per un animo ben fatto il dover soggiacere a pratiche che esprimano ciò che ei non crede o credere spropositi che ripugnino alla ragione (875).

L'argomento del Burlamacchi è dunque una contraddizione in termini: aver dritto a regolar le espressioni dei pensieri senza aver dritto a regolar i pensieri è cosa che involge ripugnanza; come è ripugnante il *dritto di cangiar la fisonomia di un ritratto:* se cangi la fisonomia non è più ritratto (875).

Rispondendovi categoricamente distingueremo la 2. proposizione, e diremo che in uno stato, sì, debbe esservi un solo principio dell'ordine *politico;* ma pretendere che o non vi possano essere altri ordini, o che gli altri ordini non abbiano ciascuno il loro principio, egli è pretendere cosa, non che assurda, ridicola. Ridicolo primieramente pretendere che tutto sia *di ordine politico* nè vi sieno altri ordini; giacchè varrebbe quanto il dire che tutte le arti le scienze le operazioni sono *politica.* Ogni *facoltà* ha un obbietto suo proprio, e proporzionato all' obbietto il suo principio (102); lo sviluppamento di questo principio co-

stituisce una serie; la retta collocazione dei varii termini di questa serie, regolata a proporzione dell'obbietto, costituisce l'*ordine*. Tanti sono dunque gli ordini in una società quante sono le facoltà, dritti, tendenze ec.

2. Non è meno assurdo e ridicolo il pretendere che tutti gli ordini sieno regolati o da un solo obbietto o da un solo principio o da una sola persona. Dire che son regolati tutti da un solo *obbietto*, val quanto dire che i teoremi di ogni facoltà, le dottrine per es. della matematica o della chimica, debbono regolarsi dal ben pubblico. Dire che son regolati da un solo *principio*, val quanto dire che l'essere, per es., vera una tal proposizione di matematica o di chimica dipende dal principio politico = l'uomo è nato alla società =. Dire finalmente che son regolati da una *persona*, val quanto dire o che il sovrano dee portare in testa l'enciclopedia ovvero che dee regolare tutto senza conoscere.

= Ma in tal caso, soggiugne il B., mi accadrà di non sapere a quale io debba obbedire dei tanti principi d'ordine che regolar debbono il mio operare =. In verità la difficoltà è scabrosa! non potrà ormai il Computista saper più se per far bene i conti debba consultar l'abbaco o il codice; e il cuoco prima di ammazzar un cappone andrà a studiarne le norme nella legislazione penale. E qual è quello stupido che non comprenda, almeno nei casi consueti, a qual ordine appartiene l'opera che egli fa? qual è che non senta intimamente l'operazione dover esser diretta dal principio suo proprio?

Che se in certi casi poco men che metafisici potesse nascere dubbio ragionevole, la intricatezza di un qualche problema è ella mai un motivo di ricusare i principi evidenti di una scienza? Se ciò fosse, il Burlemacchi sarebbe astretto ad abbandonare anche la sua teoria, colla quale egli concede doversi obbedir a Dio anzichè agli uomini (§ XIII): giacchè quante volte può riuscir difficile lo stabilire fin dove si stenda il senso di una legge divinal e quei suoi *dottori obbligati a predicar il vangelo senza che il sovrano ne li possa impedire* (§ XIV) in quanti casi potrebbero imbattersi di risoluzione difficilissima, se non avessero la nota maestria nell'accomodare il vangelo al principe, quando

il principe non vuole accomodarsi al vangelo! (*)

Dunque quando pure un qualche difficil problema fosse insolubile alla scienza, nel presente suo stato, non ci obbligherebbe ad abbandonare le verità evidenti che ne formano la base. Lungi però dal riguardar come tale il problema proposto dal B. siam persuasi che, compresa bene la teoria del dritto ipotattico e quella della collisione dei dritti, chiunque studia profondamente *il fatto* saprà tosto risolvere *il dritto;* giacchè tutta la difficoltà si riduce a determinare, 1. qual sia la società e autorità più universale o più particolare? 2. a qual delle due possa la azione dubbiosa recare o nocumento o vantaggio? Determinati questi punti *di fatto*, la difficoltà si riduce a termini sì semplici, che ogni mediocre ingegno potrà risolverla.

(XCVI) Su questo punto sono ordinariamente confuse oscure e contraddittorie le dottrine dei politici che *si dicono* TOLLERANTI. Rechiamne un esempio.

Il sig. Macarel incomincia il suo articolo sulla religione sociale col dirci che » LE RELIGIONI *sono il miglior mezzo per addolcir i costumi* (**): ma che siccome i lor ministri tendono sempre ad usurpar il potere, ogni savia nazione dee piantare per base la separazione del governo dal sacerdozio. Che però il magistrato non può punire i delitti antireligiosi se non sono contrarî al ben sociale; ma egli ha dritto ad invigilare sui ministri della religione, sui loro libri dogmatici, sul loro culto ».

Quanti quesiti avrei io qui da proporre al signor Macarel! Vorrei domandargli se sieno un mezzo di addolcir i costumi quelle RELIGIONI che scannano in suffragio dei lor defunti centinaia di gladiatori o di prigionieri; che bruciano ad onore dei loro dii i bambini, e sul rogo dei lor mariti le vedove; che invitano a suicidio i disperati ec. Se queste RELIGIONI non addolciscono i costumi, converrà che la politica chiami a disputazione ben molti dogmi, e temo forte che le

(*) È inutile ricordare fatti notissimi del Landgravio di Hassia ec.

(**) Élémens de droit politique. Bruxelles 1836 Titre 5, ch. 2, pag. 45.

assemblée legislative, divengano ben presto delle palestre teologiche; giacchè tutte codeste usanze dipendono da dogmi ricevuti.

Egli dice che ogni savia nazione separa il sacerdozio dal governo. Or io gli domanderei: se una nazione fosse creata, per dir così, dal sacerdozio, come la musulmana, la antica Francia, i moderni Romani ec. come dovrebbe fare per distruggere la influenza sacerdotale? distruggere la propria nazionalità. E se la influenza sacerdotale deve abolirsi nel governo, perchè dovrà sussistere la influenza del governo sul sacerdozio?

Egli dice che i delitti anti-religiosi possono essere anti-sociali; ma non dice *quando arriveranno a tal punto*. Or questo è ciò che importa. Se il legislatore di propria autorità può definire *attentato irreligioso* il dogmatizzare, *il y avra tyrannie sacerdotale et politique... toutes les deux ensemble:* se poi le dottrine son libere e prendon radice; come spera egli il sig. Macarel di impedirne gli effetti senza un' altra specie di tirannia?

E quella sua *vigilanza politica* sui libri dogmatici e sul culto, non avrà ella limiti? e, se ad un buon cristiano nella città di Lione, venisse talento, come già accadde, di portar la barba e il cappuccio, potrà ella raderlo e scappucciarlo dicendogli che Dio non si onora con barba e cappuccio?

Questi e simili altri quesiti, se egli volesse sciorli non con asserzioni da oracolo, ma con prove da filosofo, metterebbero forse un po' alle strette la sua teologia politica.

Ma senza internarmi in questi e in tanti altri con essi congiunti, un sol problema io gli propongo. E' egli *lecito* alla *maggiorità dei Francesi* il credere che Dio ci parla nella persona adorabile di G. C.? Se è lecito credere che ci parla, è egli lecito l' obbedire alla sua voce? Se ciò è lecito a tutti i francesi, sarà lecito, suppongo, anche a chi li governa? Se chi governa crede che Dio parla nei libri dogmatici e impone un tal culto determinato, gli sarà egli lecito il censurare quei libri e quel culto? Parmi veder quì una certa contraddizione: ma forse il signor Macarel troverà una via di conciliazione, e ci inse-

gnerà l'arte di obbedire a Dio e di regolarlo a modo di nostra politica. Che se questa arte non si trovasse converrà o che egli stabilisca una legge che proibisca ai Francesi il credere che Dio parlò in Cristo, e Cristo nella Chiesa cattolica: o che proibisca l'obbedire a Dio in certi casi che l'Autore avrà poi la bontà di determinare esattamente. Queste leggi faranno onore del pari e alla sua *logica* e alla sua *tolleranza*.

(XCVII) = Il Bentham con mille altri *progressisti* indiscreti (potremmo secondo l'uso moderno chiamarli *ultra-progressisti*) sostiene (*) che il sapere nella totalità non è mai nocivo; che la miglior maniera di combattere il male cagionato dalla *semi-dottrina* egli è l'accrescerla. Dal che inferisce poi il dovere sociale di lasciare ad ogni insegnamento liberissimo il corso, abolendone ogni censura.

Le *ragioni* su cui si appoggia sono 1. che il sapere dei malvagi è combattuto da quello dei buoni. 2. che quanto più si può far il male quietamente, tanto meno si usa la violenza la quale è mal peggiore, 3. che crescendo la istruzione meglio si capisce l'*utilità ben-intesa*. Ricorre poi al *fatto* e domanda trionfando quali sieno più felici società? Spagna Portogallo e Italia, ovvero Inghilterra Olanda America? Conclude finalmente essere una rea politica il monopolio della istruzione usato dai Bramani nell'Indostan e dai Gesuiti nel Paraguay (**): la censura dei libri

(*) pag. 190 del T. I. Oeuvres.

(**) Una società, dedicata *per professione* alla pubblica istruzione di *ogni* ceto, potrà forse stupire di essere recata in esempio fra coloro che vogliono impedirla: e più stordirà al vedere scelto a tal uopo un paese ove, con prodigio ammirato perfin dagli empì, ella tramutò in uomini le fiere. Forse pretendea l'A. che, invece di insegnare *paradiso* e *inferno* e altre simili *inutilità*, i Gesuiti avessero insegnato a *ballare* e *mangiare* e *bere* e *godere*; ma di ciò quei popoli erano professori, e così appunto erano giunti a imbestialirsi Che se l'A. imputa a colpa dei Gesuiti la cura con cui teneano lungi dai loro Neofiti lo scandalo della scostumatezza spagnuola, lo prego a dirmi perchè egli stesso, benchè professi un sì turpe cinismo, pure non vuole che lo scandalo arrivi ai fanciullo e alle fanciulle? (Oeuvres T. I pag 188). Se ad un Cinico

esser un tribunale che unisce tutti gli incentivi a prevaricare e tutti i caratteri di iniquità; ove un giudice *unico ed arbitrario* giudica *segretamente* e *inappellabilmente*.

Io non sò, a dir vero, dove egli abbia trovato questa forma di *censura* ove non sia permesso agli autori il tentar cento strade, e l'appellar cento volte da questo segreto tribunale: per lo meno il sovrano sarà sempre padrone di accordar l' *imprimatur*. E in verità non parmi che la stampa possa dirsi tanto gelosa in un tempo ove tanti libri e si scellerati inondano l'Europa. Il *fatto* su cui egli si appoggia non sò quanta forza aver possa a persuadere: paragonare paesi si diversi e attribuir alla censura la supposta infelicità dei primi e felicità dei secondi, egli è argomentare con una superficialità di dialettica che fa pietà. Ma stando anche agli esempi citati dall'A. medesimo, non avremmo noi dritto a paragonare la Spagna e il Portogallo del 1700 con quelli del 1800 e domandargli d'onde, se non dalla libertà dei pensieri, quel sangue di che fuma la desolata penisola? E l'Italia con qual fronte osa citarla uno straniero che forse mai non la vide, citarla dico come terra infelice perchè non libera? Questa terra felice che tante volte regalata a suo dispetto di una forzata libertà, altrettante volte la ricusò e la cacciò a mano armata! si dirà forse che le armi straniere ve la costrinsero: ma chi vide i fatti, chi conosce i sensi nazionali, chi sente ciò che può un popolo risoluto a volere, comprenderà per fermo che la totalità di Italia non è *libera*, perchè non volle, perchè nella totalità dei suoi e saggia e pia preferisce il proprio stato a certe *felicità* sognate, che, compre con torrenti di sangue, finiscono colla perdita della fede e colla depredazione colla proscrizione colla tirannide.

L'A. vorrebbe accordar libertà all' errore perchè può essere combattuto dalla verità. L'argomento è propio curioso: potrebbe anche sostenere doversi

suo pari fu lecito arrossire una volta in vita, non dee recar meraviglia che la sfrenatezza di certi Spagnuoli sembrasse fra novelli Cristiani un mostro, eppeiò ne venisse esclusa dai Missionari.

lasciar liberi i ladri a rubare perchè sono liberi i proprietarì a difendersi. Vorrà egli forse replicare che le forze di questi possono essere inferiori, epperò debbono esser difesi dalla società? E chi non vede esservi disparità negli ingegni e nello studio come nelle forze e nelle armi? E se la società ha dritto e dovere di opprimere il ladro perchè non inquieti l'uomo onesto, perchè non dovrà e non potrà ugualmente opprimere l'errore perchè non inganni il semplice?

= È meglio, soggiugne, che si commettano delitti di arte che di violenza =. Quasi che l'alternativa fosse inevitabile! quasi che l'arte che aiuta a commetterne segretamente togliesse la smania di usar la violenza, ove l'arte non giova!

= La *utilità-ben-intesa*, dice, farà comprendere che il delitto non torna a conto =. Non sò in verità se sia mestieri dar libertà alle penne ed alle lingue per ottenere codesta *intelligenza*: e la sperienza mi insegna che sensi di viva fede e di *religione-ben-intesa* persuadono assai meglio il vivere onesto, giacchè non solo impediscono il delitto, ma lo riparano non di rado: il che non so quando si ottenga dalla *utilità*.

Certamente la censura al pari di ogni altro tribunale, e di ogni altro argomento di social perfezione, deve essere adoprato da persone integre, sotto leggi avvedute, sotto ispettori vigilanti. Ma il volerla abolire perchè manca talvolta di queste condizioni, egli è un uccidere per guarire: teoria *medica* molto usata da certi politici d'oggidì.

(XCVIII) Onde la idea di codice ragionato proposta dal Bentham ci sembra lodevole, ed utile qualora venisse eseguita da penna non venduta alla empietà. Non così il mezzo da lui suggerito affine di propagarne la cognizione, sebbene lo riputiamo degnissimo di un protestante. « Perchè, dice egli, non mettiam noi a profitto l'opera del clero dandolo per maestro di leggi al popolo? quanto meglio e più utilmente si adoprerebbe egli in tal uopo, anzichè perdersi in dissertar freddamente intorno a rancide ed obbliate polemiche! » (*)

(*) T. II, pag. 195 e T. III, pag. 81.

Questa *protesta* sulla *inutilità* del suo Clero e delle sue dottrine, è ugualmente onorevole e al protestantismo del sig. Geremia e alla *missione celeste* della Chiesa Anglicana. Ma fra i cattolici, sebbene non mancarono talora alcuni che adottarono queste idee, e vollero rendere il Clero un organo della politica autorità, pure i saggi conoscono a primo sguardo quanto sarebbe *impolitico* (giacchè parlo qui *politicamente*) un tal procedere. Io metto ora da banda la *impossibilità* e *indegnità* di abbassare ad interessi *materiali* un ministro di Dio cui codesti interessi sono in gran parte interdetti, epperò ne sarà sempre praticamente inesperto, se si occupa, come *dee*, negli interessi *morali*.

Una sola osservazione sembrami più che sufficiente a dimostrare contrario alle interesse politico l'addossarne al clero la amministrazione.

Qual è la più ferma base di unità sociale? la unità di intelletti (302 segg.). Chi è che possa unire in una sola dottrina gli intelletti associati? colui *solamente* che parla infallibilmente per parte di Dio (874). Dunque quanto più sarà evidente ai popoli che le labbra del sacerdote son mosse dal solo spirito del vangelo, tanto sarà sui loro cuori e sulle menti più possente la di lui voce conciliatrice. Or fate che il ministro del Vangelo divenga ministro ancor di Cesare: conoscerà più il popolo chiaramente quando parli in lui la Chiesa di Cristo, quando l'aura di palazzo?

Ecco perchè la Sapienza istitutrice della Chiesa volle l'uomo apostolico libero da tutti i lacci che potrebbero assoggettarne la lingua a terrene influenze, e perfino dall'amor della vita (*). Ed ecco pure perchè i popoli e sovrani cattolici, mossi da natural riverenza e da viva fede, vollero perfezionare e rendere vieppiù evidente la indipendenza dei suoi ministri, dotando con beni *stabili* il clero. Capivano essi che un clero stipendiato, fosse egli pure da ogni terreno interesse libero per virtù sovrumana, mai non andrebbe franco dal sospetto dei popoli: i quali poi all'udirlo predicare obbedienza, crederebbero compro l'oracolo, come già Demostene la sua *Pitonessa filippizzante*.

(*) Nolite timere eos qui occidunt corpus ec.

Riflettano di grazia a queste verità quei politici malaccorti che declamano contro la *pretensione di indipendenza* che attribuiscono al clero cattolico: se egli rifiutasse il peso delle gravezze comuni sarebbero compatibili le doglianze; ma declamare contro la sua indipendenza nelle dottrine egli è un togliere ai sovrani il massimo appoggio religioso nei contrasti col popolo; egli è un volere spogliare un litigante di testimoni imparziali, e voler ridurre la politica autorità, accusata dal popolo di *invasione*, non poter produrre in prova dei suoi dritti al comando se non testimoni prezzolati. Sarà egli il volgo si semplice che non ricusi testimonianze così sospette?

Con queste osservazioni per altro non è già mio intendimento di togliere al clero il vanto a lui si proprio, di esser principio di civiltà ai popoli (LXXII), e specialmente al volgo più rozzo. Lungi dal vietargli si onorata impresa, dico anzi che essa è sua, a lui solo affidata dalla provvidenza creatrice della società, e ad ogni altra umana forza impossibile. Giacchè qual sarà *filantropia* che basti a persuadere un qualche filosofo, che da se stesso condannandosi al bando, lasciando quanto ha di più dolce la patria la civiltà la scienza la agiatezza, vada a trarre giorni travagliosi, non dico fra Topinambi o fra Beduini, ma anche solo fra i rozzi abitatori delle nostre montagne, poco più colti di quelle capre e di quei tori coi quali giornalmente conversano?

Questo è il penoso apostolato ed oscuro dei nostri parrochi i quali col ministero della religione, deh quanto possono a favore della civiltà umana e politica! Così mi fosse dato parlare adesso a tutti i giovani allievi del santuario e dimostrar loro aperto innanzi un vasto campo di onorevoli non meno che sante imprese, e posta in loro mano una cetra più valente assai di quella immaginata ad Orfeo per trasformare le fiere in uomini ed in città i deserti. Tutti i riti della religione, tutte le doti richieste nei suoi ministri, tutti i ministeri a cui si adoprano, tutte le istituzioni della Chiesa, o diciam meglio, istituzioni del Dio autor di ogni società; tutte mirano direttamente a radunar beati in Cielo ma indirettamente a *coltivare* uomini in terra; nè senza alto mistero è sì usata per indicarne le fun-

zioni la voce di *agricoltori* (*). Si: datemi un Parroco zelante e colto su quelle roccie fra quei burroni, e vedrete ben presto fiorirvi un Oasi.

Vi entrerà, e (purchè non sia di quei preti di mercato che in pantaloni e farsetto, con *collaruccio su-di-cilestrino*, vanno in berrettin da notte negoziando per le fiere pecore o granaglie) vi porterà la prima idea d esterna decenza nelle vesti negli atti nel portamento. La sua carità, maestra e modello dei parrocchiani, infonderà in essi una urbanità men forbita della cittadinesca, ma più sincera; giacchè, e che altro è mai la *vera* urbanità, se non una carità domestica, e delicata? La sua voce racconterà loro la storia della religione, ed impareranno la storia del mondo; spiegherà i misteri più astrusi, e gli idioti acquisteranno i germi delle prime idee metafis che di natura di persona di anima di Divinità di eterno di infinito; parlerà dei precetti di Dio, e li ravviseranno stampati nel proprio cuore per man di natura. Raunati nel dì del Signore attorno allo altare, si sforzeranno a comparirvi con vesti men rozze, con modi gravi e decenti: se il pastore vi formi una congregazione, acquisteranno una idea di geverno civile; se voglia dar lustro alle sacre cerimonie, vedranno un lampo della pompa cittadina; a poco a poco saprà forse invogliarli di ergere alla maestà di quel Dio, che invocano abitator dei cieli, un tempio che svegli nelle lor menti idee meno indegne di tanta grandezza. ed ecco sorgere su quei dirupi colonne corintie, e marmi animati. Le sacre volte eccheggieranno ben presto per un coro di fanciulli da lui medesimo addestrati al canto; ben presto l'armonia grave e maestosa di un organo darà loro altri concenti che le lor cornamuse; per avere all' altare ministri men disadatti il buon padre condannerà sè medesimo al tormento di una scoletta, e quei rozzi sapranno leggere. Dovrà benedirne le capanne e diverranno men sozze; santificarne le nozze e diveranno più inviolabili; battezzarne i bambini e verranno meglio allevati; comporne i litigi e saran men brutali; visitarne gli infermi e verran meglio assistiti

(*) Ite et vos in vineam meam — Locavit agricolis — Visitimus ec.

tumularne i cadaveri e parranno più sacri; Che se un Vescovo zelante debba recarvisi in visita, ecco splendere fra quei rozzi abituri quanto ha di più soave di più manieroso la civiltà europea: se una pubblica calamità del cristianesimo ne domandi le preci, eccoli innalzati alle idee di universal fratellanza: se un giubileo solenne gli inviti, eccoli forse muovere in numeroso drappello fino alla città reina del mondo, eccoli nel centro dello splendore e delle grandezze, eccoli alle porte del Vaticano, curvi a ricevere le benedizioni di un Gerarca Supremo al cui piè sono associati con uomini di ogni più remota nazione, affratellati con principi con monarchi So che questi giubilei, questi pellegrinaggi, questi modi soavi di congiugnere in un centro di unità le nazioni, non sono ormai più di moda, non vanno a sangue a certi filosofi; ma finchè non avranno altro di meglio a sostituirvi che le lor bibbie o i lor mercanti ci permettano di ricordarne le memorie, di benedirne gli effetti, di ammirarne la istituzione, di sospirarne il ritorno. Sì, di sospirarne il ritorno, affinchè la Chiesa possa proseguire la grande opera di incivilimento e di unità interrotta dalla scissione di Lutero e dalle persecuzioni della filosofia (XCIX).

Eccovi pochi cenni della influenza che il clero dee necessariamente esercitare sulla parte più rozza del genere umano, per incivilirlo e farlo anche temporalmente beato. Schiamazzino pur quanto vogliono i suoi nemici contro la sua influenza: mai non potranno abolirla, giacchè mai non avranno cuore da sottentrare a soffrir ciò che ei soffre, nè braccio da operar ciò che opera: ci vuol cuore e braccio animato da carità celeste, non da furor di setta non da avidità di guadagno, non da speranza di laudi Queste molle di carità filantropica potranno suggerir belle frasi, e soave entusiasmo romanzesco ad uno scrittore immaginoso che nuotando nelle delizie europee declamerà a bell'agio in favor degli schiavi, e della umanità. Ma i pericoli la nudità i patimenti di una missione indiana, ma la oscurità noiosa e perpetua di una parrocchia di campagna (*), sono retaggio solo della carità cattolica;

(*) Veggasi nelle nuove lettere di Cobbet quanto poco

el'a ne ha la privativa. Così possano i suoi ministri comprendere tutta la ampiezza di tanta impresa, la gravezza del lor dovere, il conto che a Dio ne daranno! Così si accenda nel cuor dei pigri l'ardore che tanti gagliardi trasporta oltre i più remoti oceani, la industria caritativa che forma tanti padri laboriosi ed umili ai popoli di rozze campagne! Ecco ciò che da loro aspetta la civiltà verace, ecco ciò che loro invidia la gelosa filantropia, ecco la vera la ultima risposta a tante accuse e vituperi e calunnie di cui fu verso loro sì generosa la tolleranza del secolo XVIII, e dei suoi eredi nel XIX.

(XCIX) Avvertasi diligentemente questo punto, che risponde alle obbiezioni con cui si suole imputare ai legittimisti l'essere nemici del progresso. Vi saranno forse fra di loro delle menti limitate alle quali ogni mutazione parrà sovversione, ma per sè il sistema del legittimismo è tutt'altro che il letargo dell'ozio: egli è il corso pacifico del *retto* del *vero*, di quel vero cui forza non può resistere a lungo, perchè egli si insinua nelle menti *irresistibilmente*; insinuatosi muove *soavemente* le volontà; mossele ottiene *infallibilmente* l'effetto, forse più tardo ma più compiuto. La differenza dunque, la *vera* differenza fra i savi legittimisti e i liberali non consiste già nel ricusare o volere il progresso; nel pretendere, come dicesi, di arrestare il corso dei secoli o di seguirlo. Un uomo assennato conosce che egli vive *nel tempo* e che gli è impossibile non camminar *col tempo*: ma il legittimista vuole che lo stato successivo nasca dalla azione naturale dei dritti che vigeano nel momento precedente; il liberale vuol calpestare i dritti vigenti per creare dal niente gli immaginati e spesso immaginari miglioramenti. La storia della Riforma, prima radice del Liberalismo può mostrare in fatti qual sia il modo di agire e dei primi e dei secondi. Non vi ebbe mai nel mondo nè *legittimista* più tenace del dritto, nè *novatore* più efficace e compiuto di Colui che disse.

abbia ottenuto dal clero anglicano in tal materia il loro or Papa, or Papessa, benchè fornito non di pastorale ma di spada, benchè ristretto a poche leghe di paese, benchè aiutato da milioni di sterline.

*Io tutto rinnovo* (1). Scopo ed erede della società mosaica, con poche verità seminate sulla terra (2) egli procedea, lento sì ma sicuro, efficace ma soave, nella grande impresa di ristorar l'universo (3); e già al compiersi del medio evo il piantinaio del suo popolo verdeggiava sì rigoglioso, che consola anche oggi lo sguardo di chi nelle storie lo contempla; e fa a più d'uno sospirare non la rozzezza, ma il candore la generosità la grandezza di quei *barbari* secoli (4) Se non che il progresso, immenso in paragone delle epoche precedenti, non isbarbicava rapidamente il mal seme: lasciavalo anzi crescere col buono (6), affinchè maturati entrambi si conoscesse ciascun dal suo frutto, e così la verità trionfasse da sè con nulla più che farsi conoscere. Quando repente una impazienza contro natura impadronitasi di una parte di quella vigna volle svilupparne le piante dallo involucro della corteccia, e dalle mani dei coltivatori.

Fu questa la impresa della Riforma a cui tanti dabben uomini attribuiscono i lumi della moderna civiltà: = la Riforma, dicono, manifestò tante verità che ancor non sapremmo se fossimo rimasti nei ceppi della Chiesa =. Fosse pur vero: ma quanti errori piantò che mai non avremmo ud ti! (6) la Riforma disdice oggi quel che disse al principio: combattè il purgatorio per ammettere solo l'inferno, ed ora combatte l'inferno per ammetter solo purgatorio; volle solo la Bibbia ed ha annullata la Bibbia; volle fondar tutto sulla ragione e sta *criticando* la ragione: volle emancipar gli intelletti e li soggettò al governo politico... = La Riforma, dicono, preparò ai popoli la libertà. = Sì? ma codesta libertà come nacque? conculcando ogni dritto:

(1) Ecce nova facio omnia. Apocal.

(2) Exiit qui seminat seminare semen *suum* ... e il seme della parola è la parola: semen (Verbi Dei) est verbum Dei.

(3) Solo sermone restaur..t universa.

(4) Ognuno sa qual fu pocanzi in Germania in Francia ed anche altrove l'amore del medio evo.

(5) Sinite utraque crescere usque ad messam.... A fructibus eorum cognoscetis eos.

(6) La philosophie sous ce contrôle ecclesiastique est contrainte d'être plus sage (Cousin Leç. d'hist T. II, p. 336).

come crebbe? irrigata dal sangue: in che consiste? se ne sta disputando: dove si trova? dappertutto fuorchè nel proprio paese: l' inglese la trova in America, il francese in Inghilterra, lo spagnuolo in Francia.... = La Riforma costrinse il clero ad emendarsi =. Ma chi lo emendò? chi, se non quella parola istessa che rinnovò l'universo? Influì certamente la Riforma, giacchè vi hanno degli scandali *necessarî* (NECESSE EST *ut veniant*) i quali mostrano evidenti i malori e urgenti i rimedi: ma attribuir agli scandali il nome di medicina è o una locuzione figurata o una solenne menzogna: così appunto è la emorragia un rimedio della plettora, così la febbre gastrica rimedio della indigestione, perchè mostrano l'una e l'altra il bisogno di medico e di medicina

La Riforma luterana accelerò coi suoi misfatti la riforma Tridentina e quei tanti miglioramenti che poi ne seguirono (*); ma senza codesti misfatti lo spirito del cristianesimo avrebbe eseguito a poco a poco e senza scossa ciò che da gran tempo andava e chiedendo e tentando in molti concili.

Non negheremo dunque che l'assalto della empietà riformatrice fu cagione di qualche bene in mano di quella Provvidenza che suol trarre luce dalle tenebre: ma attribuire alla Riforma il bene operato dalla Verità vale tanto quanto attribuire al tremuoto la salvezza di coloro che, atterritine, camparono con rapida fuga dalle sue rovine.

Quel che abbiam detto paragonando la Riforma colla Chiesa può sotto certe proporzioni applicarsi al paragone del *legittimismo* col *liberalismo*: un savio legittimismo vuole ottenere lo sviluppamento dello stato presente applicandovi le leggi di giustizia: il liberalismo vuole che si distrugga il corpo sociale quando alcune parti ne sono imperfette o inferme. Amendue vorrebbero un bene; ma questo secondo vuole un bene ingiusto immaturo ed impossibile.

(C) Il ch. ab. Mastrofini sembra non ammettere questa nostra proposizione, giacchè essendo il contante dice egli, uno *stromento* per negoziare, nulla vieta che si venda l'*uso* di questo stromento ritenendone

(*) Bentham.

fattanto il *dominio*; in quella guisa appunto che si vende l'uso, ritenendo il dominio di qualsivoglia altro stromento. Ma siccome da tal principio ne seguirebbe (e lo concede l'A.) che *il capitale dovrebbe perire per conto del mutuante ogni qual volta perisce senza colpa del mutuatario;* quel dotto autore si ridusse a dire che il danaro *sempre* perisce per colpa di questo ultimo: il che in verità è un po' singolare e dimostra la difficoltà di sostenere quella sentenza, poichè essa obbliga a ricorrere a tali appoggi. Chi non vede che quel suo *tremuoto, che spezza le porcellane* senza colpa del mutuatario, ben può seppellirne il danaro? che può rubarlo quel suo *ladro che ruba il cavallo?* (*).

Del rimanente che importa che il danaro sia o non sia stromento? Il punto da chiarire è la natura del *prestito di danaro*; che egli si chiami *stromento* o altrimenti, ciò poco monta: io son padrone di appellare *stromento di sostentazione* il pane di cui mi cibo; questo non farà che, se non posso usarne, questo stromento non sia per me un peso inutile; e che nello usarne poi lo *stromento* non sia interamente distrutto, com'è distrutto per me il contante quando passando in altrui mano ha *trasportato un valore* che io cedea (957). Dunque come non darei l'*altrettanto* di pane se dessi ad ogni libbra in contraccambio mezza libbra di più, così nol dò se del danaro infruttifero do l'interesse, oltre la *certa* promessa di restituzione equivalente.

In sostanza la teoria di questo erudito autore pare che potrebbe ridursi a questo raziocinio. Il prestito di danaro è un contratto di *affitto* ossia *nolo*, in cui il capitale non può mai perire senza colpa del mutuatario: dunque sempre, restituendo il capitale, dee pagarsi il prezzo della *locazione*. Tutto dunque il sistema si riduce a cangiar lo stato della quistione e la natura delle cose, trasformando il *prestito* in *locazione*, e le incertezze del traffico in sicurezza assoluta.

Poco da questa diversa parmi la dottrina del ce-

(*) V. Mastrofini dell'usura lib. 2. § 246 segg. V. anche il giornale eccles. per la Sicilia. Vol. II, pag. 253.

Digitized by Google

lebre Bolgeni in una dissertazione sulla usura pervenutami mentre stava pubblicando questo terzo volume. Egli ha voluto giustificare non solo lo interesse *legale* (nel che mi stimo felice di trovarmi d'accordo con un tanto uomo) ma qualsivoglia moderato lucro sulla sorte ancor fra semplici privati, appoggiando la sua dottrina per la parte filosofica sulle proposizioni seguenti; alle quali aggiugneremo poche osservazioni che ci sembrano sufficienti dopo quanto abbiam detto nel decorso della opera.

I. Proposizione. *IMPRESTITO significa*, dice egli. *contratto GRATUITO nel linguaggio ordinario: dunque il lucrarvi è proibito SOLAMENTE perchè nel linguaggio ordinario è contro la fede data* (*). Cangiate nome al contratto, e invece di *prestito* fate una *locazione*; ecco tosto diven ir lecito il lucrarvi =. Questa proposizione involge una quistione grammaticale, cui lasciamo volentieri ai grammatici: avvertasi per altro 1. che quando incontrasi una voce negli autori conviene intenderla secondo il senso da essi ricevuto: 2. che le voci ricevono bensì dal volgo il senso principale ma dalla natura le proprietà dipendenti dalla essenza dell' oggetto significato. Dal che ne siegue che se, nel discorso famigliare, *imprestito* significa contratto *gratuito*, ciò non prova *assolutamente* che l'esser *gratuito* dipenda da *libera* volontà e convenzione degli uomini. potendo questa proprietà dipendere dalla natura stessa del contratto In quella guisa che *compra* per convenzione significa la permutazione del danaro colla merce; ma che in essa debba intervenire uguaglianza scambievole, nasce dalla natura di questo contratto.

II = *Il danaro presente è sempre più prezioso del futuro* =. Qui l'A pretende schivare la proposizione dannata da Innocenzo X ricorrendo alla *sua* definizione del *prestito*: noi lasciamo ai teologi il discutere se il Sommo Pontefice parlasse nel senso dell'A. ovvero in quello del libro da cui la proposizione fu estratta

In quanto alla verità filosofica, la proposizione ci

(*) Dissertaz. sopra l'impiego del danaro. Lugano 1834 num. 8.

Digitized by Google

sembra falsa per le ragioni addotte nel corso della opera (958). Le ragioni opposte dal Bolgeni (*) cessano tutte quante nel caso di assicurazione con pegno, e frattanto sussistono molte di quelle da lui recate (**) in prova della onestà di chi lucra sulla sorte. Sarebbe dunque lecito il lucrar sulla sorte, ancorchè questa venga assicurata col pegno, giacchè il creditore potrebbe dire al debitore = tu senti il commodo; or ogni commodo si può valutare in danaro; dunque tu devi pagarmi, oltre la sorte il comodo =. Anzi vi è di peggio. Qualunque venditore potrebbe nel vendere farsi pagare non solo il valore dell' oggetto venduto, ma anche il commodo che ne avrà il compratore.

III. *Il guadagno sul danaro viene accordato dal debitore* SPONTANEAMENTE; *dunque non è illecito* =. Rispondo: viene accordato *oggidì*, perchè lo stato presente di Europa ha reso necessarie le leggi civili in favore di questo guadagno; e perchè poste queste leggi, la natural giustizia persuade a ciascuno che *oggidì* esso è onesto per le ragioni da noi recate di bene politico (966 segg.). Ma ciò non prova che sia onesto *per sè* e che sempre i debitori sieno stati *contenti* e *spontanei* nel pagare interesse.

Inoltre vi è qui una confusione di idee. Non si fa torto a chi vuol *donare* e lo vuole *spontaneamente*; ma a chi vuole fare un *contratto bilaterale* si fa torto se se ne esige più di ciò che si dà; perchè il contratto *bilaterale* suppone le volontà determinate a *permutare* non già a *donare:* or la permuta suppone uguaglianza (949).

In terzo luogo come si accorda questa prova del Bolgeni colla precedente? Prima al n. 21 egli ci ha detto che *la giustizia esige* EGUALITA' *fra il dato e il ricevuto;* quì al n. 43 egli ci dice che *a chi si contenta di un contratto non si fa mai ingiustizia*. Dunque la giustizia non esige egualità; ovvero la *egualità* consiste in una semplice estimazione subbiettiva (951 segg.)

Per ultimo al n. 44 l'A. assicura che chi fa senza assoluta necessità un contratto apparentemente lesivo

(*) Ivi n. 40 e seg.
(**) Ivi n. 20 e segg.

sempre lo fa perchè ne trarrà qualche lucro: e ne conclude *i contratti spontanei son* SEMPRE *giusti.* Questo egli è un dirci che se un altro ha abilità a guadagnare, io posso guadagnare sulla sua abilità. E quel che è peggio, io posso tormi un guadagno certo, mentre la abilità di lui può fallirgli per mille accidenti. Egli consente al contratto lesivo per la forte probabilità di gran guadagno che spera mercè sua industria: io suppongo certo questo guadagno di sua industria e me ne approprio una parte. E questo è GIUSTO!

IV. La 3. prova dell' A. consiste nel distinguere l'uso del danaro dal suo dominio, e il metallo dal suo valore: se queste cose sono distinte, dice l' A., ognuno può locar il danaro, cedendo l'uso e serbandone la proprietà; cedondo il metallo e riserbandone il valore. Potrebbe certo parere un po' strano che il mutuatario si contentasse di ricevere del *metallo senza valore;* ma l'A. spiega la sua dottrina dicendo che il mutuante ha *dritto indeterminato* (jus ad rem) *a percepire l'altrettanto* dalla massa dei beni del debitore; che questo dritto è una specie di dominio, epperò dà il dritto ai frutti su tutta la massa dei beni del debitore (pag. 96).

Sarebbe questo un dimostrarci che ogni mutuo è un *censo*, non già una *locazione:* ma come regge il fondamento di tutta la dimostrazione? Nel mutuo, dice l'A., si cede il dominio del metallo, e si ritiene il dominio del valore (*) e infatti questo valore si può vendere donare giuocare ec. Verissimo: ma questo valore in mano del creditore dove è appoggiato? Il *niente* non ha valore, il metallo è in mano del debitore. Che cosa rimane in mano del creditore? Rimane la promessa la apoca di obbligazione: questa è *sotto il dominio* del creditore: e in questo senso si dice che il *tal valore* appartiene a lui; in questo senso si spiega il *meum tuum,* e *tuum meum* incluso, dice

(*) Uno dei migliori economisti moderni dice appunto il contrario: «Quand on prête un *capital* ce sont toujours des valeurs qu'on prête, et non tel ou tel produit». I. B. Say Epitom. alla parola *Valeur:* e lo ripete alla parola *Intérêt* (nota) e alla parola *Capital.*

l'A., nella etimologia di *mutuum*. Il creditore è *in possesso* della promessa, e non già dei beni del mutuatario, questa è quella che egli può vendere, non già i beni; e il poterla vendere mostra che la promessa ha un valore; e se possa vendersi pel suo valor nominale, mostra che essa può *equivaler* al contante. Che se, oltre la promessa che può equivalere, il creditore percepisse i frutti del contante sui beni del debitore, potrebbe così negoziar da due parti facendo fruttare e la promessa e il contante.

Questi assurdi mostrano esser falso che il creditore abbia *di presente* un dritto e dominio sui beni del mutuatario; il che è talmente falso, che questi potrebbe alienare tutto il suo, se prevedesse *con assoluta certezza* di dover poscia a tempo debito aver d'altronde quanto dee restituire, ancorchè una tal *previsione certa* non andasse congiunta con alcun diritto. Che se il creditore non ha dritto *presente* sui beni del debitore, non può percepirne frutti; e tutta la prova del Bolgeni va a terra.

V. L'A. deduce un'altra prova dalla simonia che commette colui il quale pretende un prestito per compenso di qualsivoglia bene spirituale: ma questa prova ben dimostra che chi riceve il prestito ne acquista un vantaggio temporale pel quale egli vende lo spirituale; ma non prova che chi dà il prestito sempre *si privi* di tal vantaggio. Or *la privazione* di tal vantaggio è quella che rende lecito un proporzionato interesse: dunque l'interesse allora soltanto sarà lecito quando il mutuante se ne priva. Ma il dar lo spirituale affin di ottener un prestito sarà illecito anche quando chi dà il mutuo nulla perde, perchè chi lo prende lo prende per trarne un vantaggio temporale. Onde non solo il prestito, ma qualsivoglia altro contratto richiesto in compenso dello spirituale costituisce simonia.

Queste considerazioni ho io proposto soltanto per maggiore schiarimento della materia non già per istringere maggiormente in pratica i nodi morali in materia di usura. Persuaso, come dissi (972 seg.), che a dì nostri rarissimi sono i capitali *giacenti*, sono ugualmente persuaso che ordinariamente esistono giusti titoli di interesse, anche prescindendo dalla legge

civile. Ma non dobbiamo risolvere i problemi morali pel secolo XIX solamente; le soluzioni debbono essere generali; e generalmente parlando mi sembra evidente che *per sè* il prestito deve esser gratuito per le ragioni addotte (949 seg.) e non già perchè la voce *prestito* significa per convenzione contratto gratuito.

Esaminato il parere di due valenti teologi, esaminiamo ancora quello di uno dei più valenti economisti moderni. Il Say parrà a prima vista dissentire da noi, giacchè sembra attribuire la condanna della usura alla poca cognizione delle scienze economiche. « Non essendo ben conosciuto il valore di un capitale, fu creduto illecito ogni interesse; tanto più che i prestiti si chiedeano per bisogni urgenti, onde l'interesse era una offesa della cristiana fraternità. I progressi della industria hanno mostrato i capitali sotto una nuova luce: essi ormai appariscono veri *agenti di produzione* come le terre e la industria; onde possono giustissimamente al par di queste richiedere un lucro pel loro uso (*).

Ma benchè in queste parole il Say sembra a noi contrario, speriamo di poterlo citare in conferma delle nostre dottrine, dimostrando che esse scendono dai suoi principî per una conseguenza evidente, e confutando col favor di essi la dottrina che quì il Say ne inferisce.

A dimostrare l'assunto espognamo in pochi cenni la dottrina dello A. in quanto a noi si aspetta: ella può ridursi alle seguenti proposizioni. 1. I prestiti che si sono erroneamente appellati *prestito di danaro*, non sono

(*) Say Écon. polit. T. II, pag. 302 e segg. fino a 303 ove conclude. « Ce n'est plus maintenant un secours dont on a besoin, c'est un outil dont celui qui l'emploie peut se servir très utilement pour la société, et avec un grand bénéfice pour lui même. Dès lors il n'y a pas plus d'avarice et d'immoralité à en tirer un loyer, qu'à tirer un fermage de ses terres ou un salaire de son industrie. C'est une compensation équitable fondée sur une convenance réciproque ».

realmente se non *prestiti di capitale*(1) 2. Diciam *capitale* una somma di *valori* destinati alla produzione; diciam *valore corrente* la proprietà che ha una mercanzia di ottenere una certa quantità di un'altra in contraccambio (2): del qual *valore* la prima radice positiva è la *utilità* (reale o immaginaria) di una merce; il suo limite fondamentale è la *spesa* richiesta a produrlo (3). 3. Si *produce* un *valore* ogni qual volta si aggiunge ad un materiale qualunque un grado di *utilità* (4) 4. Ogni *valore* per essere trafficato dee fissarsi in una qualche sostanza concreta (5) la quale può essere o una merce qualunque, o la *merce-moneta* (giacchè la moneta è una vera mercanzia) o un segno di valore. 5. La *merce-moneta* differisce dalle altre merci in quanto ella è un puro *veicolo* dei valori, epperò trovasi sempre in circolazione, nè niuno la piglia *come moneta* se non per tornare a spenderla (6): differisce dai *segni* di valore in quanto *può cangiar* valore, mentre i segni debbono rappresentarne uno *costante* (7). Stabiliti questi principî, ecco l'argomento del signor Say.

L'interesse, dice egli, è un *nolo*, ossia un *prezzo dei valori* imprestati giacchè *valori* propriamente si imprestano e non danari (8). Che sia giusto pagarne un *nolo* pretende provarlo mostrando che i *valori capitali* (9) sono *per sè* produttivi come le terre e la

(1) Say (I. B) Traité d'écon. polit. T. III. Epitome V. INTÉRÊT; Nota 1, pag. 299 e seg. e V. VALEUR pag. 339.

(2) Ivi alla V. CAPITAL pag. 271; e alle w. VALEUR et PRIX COURANT, et RICHESSE pag. 321.

(3) Ivi V. VALEUR pag. 328.

(4) Ivi w. TRAVAIL e UTILITÉ pag. 327 e V. PRODUIT pag. 311 e PRODUCTION 308.

(5) (T. II, pag. 319). Un capital est une valeur fixée dans une matière.

(6) (T. I, pag. 30 e 177.) On ne l'acquiert ni pour la garder ni pour la consommer T. III. pag. 283 V. ECHANGE).

(7) V. T. II, pag. 82.

(8) T. 3, p. 283.

(9) Soit qu' on préte de l'industrie un capital un fonds de terre, leur usage a une valeur (T. I, pag. 44).

industria: dunque chi impresta un capitale impresta, oltre il valore, i frutti inclusi nel valore medesimo, come effetti nella causa. Di più egli esige un compenso pel rischio, *une prime d'assurance*. Dunque un tal lucro nulla ha di ingiusto. Esaminiamo coi suoi principi questo argomento del Say.

Ma prima ricordiamci lo stato della quistione: io suppongo il capitale *giacente*, la promessa de l'*altrettanto*, e la restituzione *sicura* (958 segg.). *In tal caso* già si vede non aver luogo la *prime d'assurance*. Resta da vedere se veramente il capitale imprestato sia fruttifero: l'argomento dell'A. ne prova egli l'assunto?

I *capitali*, dice, sono produttivi come le terre e la industria. Ma che cosa è *capitale?*. « Des produits déja existans, sans les quels son industrie demeurerait dans l'inaction ». Ma quale specie di prodotti? 1. Les outils: 2. L'entretien (alimenti ec.): 3. Les matières brutes: 4. La valeur des améliorations. 5. Les monnaies *toutes les fois qu' elles servent aux échanges:* la valeur de toutes ces choses compose ce qu'on appelle un *capital productif* (1). On ne sera donc pas surpris de ces expressions: *services productifs de la nature*, *services productifs des capitaux* (2).

Perdoni il ch. A.: la seconda espressione mi sorprende, e sembrami avvertirvi una confusione di idee: egli mette alla rinfusa come capitali produttivi gli stromenti e le materie prime, i fondi migliorati e gli alimenti del lavorante, le case o macchine e il danaro; ma questo, soggiugne, è produttivo *soltanto quando si impiega industriosamente!* « l'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l'industrie cesse de les employer » (3). Questa restrizione è per me nuova dimostrazione che l'A. la sente con noi e vede benissimo che *per sè* il danaro non produce. Vero è che tosto ei soggiugne *lo stesso doversi dire degli altri stromenti* se la industria non li adoperi (4); ma qui l' A. non ha avvertito ciò che al-

(1) T. I, pag. 28, 29.
(2) T. I, pag. 64.
(3) T. I pag 30.
(4) Il en est de même, au reste, de tous les outils dont elle se sert. (Ivi).

trove egli stesso egregiamente distingue: il valor della terra coltivata è tutt'altro che il valor dei suoi frutti, il valor del molino tutt'altro che il valore del macinato (1), il valore dell'uso della casa o del mobile è tutt'altro che il valor della casa o del mobile (2). E perchè si distinguono? perchè ciascuno di questi *agenti* produce il suo frutto prescindendo dalla industria che lo raccoglie o lo migliora: » il y a un travail exécuté par le sol par le soleil par l'air par l'eau, *au quel l'homme n'a aucune part* (3): or come mai potrebbero confondersi in una sola categoria di *produttivi* questi agenti che *producono* senza l'uomo, cogli altri che senza lui *nulla producono?*

Chi non avesse letto l'A. direbbe forse che la *casa* il *mobile* o lo *stromento* non produce se non è usato; ma chi lo ha letto ben sa che anche essi producono *per sè* un prodotto immateriale *qui est nécessairement consommé au même instant que produit* (4).

A chiarire dunque le idee distingueremo i valori capitali in produttivi *per sè*, e produttivi *per industria*. Questa distinzione farà comprendere un altro equivoco dell'A. in quel suo principio generale che chi impresta impresta *valori* e non *mercanzia* (5); nel qual principio, da lui applicato universalmente a tutti i cinque elementi di capitale poc'anzi noverati, apparisce una astrattezza soverchia ed ingannevole. A provarlo coi principi dell'A. basta ricordarsi che secondo lui « *un capital est toujours une valeur fixée* » *dans la matière*, car les produits immatériels ne » sont pas susceptibles d'accumulation (6): rien ne

(1) La valeur journellement produite par le moulin est une valeur nouvelle ec. ec. (T. I, pag. 41).

(2) T. III, p. 312.

(3) T. I, pag. 33.

(4) (T. III, pag. 312) « Les meubles les ornemens.... valeurs productives d'une utilité qu'on consomme à mesure: utilité qui n'en a pas moins une valeur positive, témoin le loyer qu'on paie d'une maison d'un meuble ». (T. I, pag. 155)

(5) La chose empruntée est *la valeur* et non pas *la marchandise* (T. III, pag. 285 e 329).

(6) T. II, pag. 319 seg.

Digitized by Google

» peut passer d'une main dans une autre, si non une » matiére visible (1) ». Il dirci dunque che chi impresta impresta *valori* e non *mercanzia*, egli è un dirci che impresta una cosa che non può nè sussistere nè imprestarsi. Indarno egli si argomenta a provarlo dicendo che non si restituiscono gli stessi danari le stesse mercanzie (2): questo potrebbe passare, se egli non annoverasse ai capitali il valore degli attrezzi, delle case, dei miglioramenti di terre ec.; ma avendo confuso tutto questo, la sua prova è falsa, giacchè chi impresta un capitale *in attrezzi* o *in case*, vuol restituiti gli attrezzi medesimi le medesime case.

Non può dunque dirsi *assolutamente* che chi impresta, impresta soltanto *valori:* anche la base, in cui questi valori si appoggiano, forma parte *essenziale* del prestito, poichè di qui dipende la loro utilità (3) dalla utilità la *volontà* dei contraenti, dalla volontà la *essenza* del contratto (415 949).

Or, dimostrata la diversità *produttiva* dei valori secondo le basi diverse in cui essi sono *fissati*, come potrà l'A sostenere che sia *ugualmente* giusto il farsi pagare un nolo, così di un capitale fissato in una base *produttiva per sè*, come di un altro fissato in una base che *nulla* produce *se non per industria?* potrà egli negare che il lucrare sul valore fissato in questa base *sterile*, egli è un lucrare sulla industria altrui, un voler per sè *gratuitamente* le altrui fatiche? (4)

*Gratuitamente* io dico, perchè nel caso da me presupposto il prestito è assicurato (959 seg.); qui dunque non ha luogo la *prime d'assurance*: i valori sono

(1) T. III, pag. 271.
(2) T. III, p. 339.
(3) La richesse se compose des *objets* capables de satisfaire nos besoins, et non de leur valeur, *qualité metaphysique*, incapable par elle-même d'y satisfaire (T. III, pag. 146).
(4) Quand celui qui possède la valeur est dépourvu d'industrie... si pourtant il veut qu'elle soit consommée reproductivement, il la prête (cette valeur) à une personne industrieuse (T. III, pag. 15.

contraccambiati giacchè suppongo *l'apoca equivalente al capitale*, e l'A. mi concede che essa può non solo equivalere ma prevalere (1). Dunque se riguardiamo nei contraenti i *valori* astratti, essi sono uguali: chi impresta riceve l'altrettanto di ciò che *dà* Qual titolo ha egli dunque ad esigere un di più del valore che impresta, tranne la *industria* che farà fruttar il capitale in mano al mutuatario? E poichè uguale industria potrebbe anche far fruttar l'apoca in mano del mutuante (2) chi non vede che se esso ha dritto ad esigere i frutti del capitale, anche il mutuatario avrà dritto ad esigere i frutti della sua cambiale?

La gran ragione dell'A., che può a dir vero cagionar qualche illusione, è quella: *industria senza capitale non frutta*; dunque il capitale concorre al frutto, dunque il suo *uso* dee pagarsi a proporzione del frutto che se ne trae (3). Ma duè grossi equivoci si racchiudono in questo sofisma. 1. Si confonde la causa *passiva* ossia *materia*, colla causa *attiva* ossia *forza*: il capitale è necessario alla industria come *materia* ma non come *agente* di produzione: il che si vedrà ad evidenza analizzando il secondo equivoco. 2. Si confonde il *valor dei capitale* col *valor dell'uso*, e si viene così a duplicare, a presentar due volte la cosa medesima mascherata in due abiti diversi. Smascheriamola, se ci riesce, appoggiandoci sempre alle dottrine dell'A. Che cosa è il *valore*? è la *misura della utilità*: quando la facoltà produttrice ha aggiunto un grado di *utilità*, questa aumenta il valore della materia lavorata: « la production n'est pas une création de *matière*, mais d'*utilité* (4): la production crée de la valeur en augmentant *l'utilité* (5). La *utilità* è dunque la *base del valore*, la quale se perdasi, il valore è distrutto (6).

(1) Les lettres de change ont une valeur.... quelquefois augmentée (T. II, pag, 126 seg.)

(2) Une lettre de change négociée par un particulier qui a du credit... moyen d'emprunter une valeur réelle (Ivi p. 320)

(3) T. I, p. 44, e seg. Ces choses concourant à créer une valeur, leur usage a une valeur et se paie.

(4) T. III, pag. 2.

(5) T. III, p. 308,

(6) Consommer c'est détruire *la valeur* en détruisan

Ciò posto, in che consiste il *valore* di un capitale? nella sua *utilità*, tolta la quale il capitale *non ha più valore*. Or io domando al signor Say: che utilità ha il capitale agli occhi della industria? Se si trattasse di un capitale fissato in una base *per sè* produttiva, io ben veggo che il capitale *concreto* avrebbe due utilità, la utilità della *base* e quella del *frutto:* ma trattandosi di capitale fissato in una base *produttiva sol per industria*, qu sta base non ha altra utilità che di poter servire *come materia* alla industria. Dunque il valore del capitale qui dipende tutto dallo *uso* che se ne vuol fare; e se non potesse *usarsi* non avrebbe valore *perchè non avrebbe utilità* E invero che *utilità* avrebbe il metallo agli occhi del fabbro se non potesse lavorarlo? Dunque chi contraccambia con *apoca equivalente* il *valore imprestato*, contraccambia l'*uso che ne spera*.

Or voi gli volete poi far pagare anche l'*uso:* dunque gli fate pagar l'*uso* due volte, prima sotto nome di *valore* (che qui vuol dire *utilità dell'usarlo*, giacchè non ne ha altra) poi sotto nome di *uso* Questa conseguenza che parmi evidente anche nelle mie dottrine, sarebbe evidentissima se ci limitassimo alla teoria del Say. = Chi impresta impresta secondo lui, *solo valori*. il valore è pura *utilità*, la utilità *qui* sta sol nello *usare;* dunque *qui* si impresta, solo *uso;* dunque se si fa pagare l'*uso dei valori*, si fa pagare l'*uso* due volte =. Dal che voi vedete che far pagare al negoziante il valor *capitale* eppoi il suo *uso*, è lo stesso che far pagare al fabbro il valor del ferro, eppoi l'uso che egli ne farà; giacchè « les matières » premières sont les produits que le négociant le ma» nufacturier achètent pour leur donner un nouveau » degré de valeur » (*). Il fabbro da al metallo nuovo valore col lavorarlo, il negoziante collo impiegarlo (**):

l'*utilité* (T III, p. 276). L'utilité une fois détruite, le premier fondement de sa valeur... ce qui en détermine la demande est détruit (T. III, p. 2).

(*) T. III, pag. 19.

(**) L'or et l'argent ne sont plus productifs, dès que l'industrie cesse de les employer (loc. s. c.)

Digitized by Google

se voi esigete dal negoziante un frutto perchè lo impiegò, potete ugualmente esigerlo dal fabbro perchè lo lavorò; se questa è ingiustizia ed oppressione, ingiustizia ed oppressione è quella.

Riduciam questo raziocinio ai minimi termini. Si può imprestare un capitale *circolante* o un capitale *giacente*. *Circolante* è un capitale che *si usa*: *giacente* è un capitale che *non si usa*.

Chi impresta il primo, perde *realmente* l'uso che ne farebbe; chi impresta l'altro non perde uso, giacchè non lo userebbe.

Il mutuante dunque che riceve una cambiale *equivalente*, nel primo caso può aggiungervi un tanto *per l'uso* perduto; nel secondo, se lo aggiugne, si fa pagare ciò che non ha perduto.

Concludiamo pur dunque congratulandoci col signor Say della perspicacia e della buona fede con cui egli ha risuscitati in tal materia i veri principî, e speriamo che se ne traggano a suo tempo le conseguenze rigorose. Egli ha stabilito che il danaro senza industria è infruttifero (*) nè ha altra utilità che l'*uso*: egli ha dimostrato che il *prezzo* è espressione del *valore riconosciuto*, o. come noi abbiam detto, *obbiettivo* (951); e che il valore derivasi dalla *utilità*. Il *prezzo* dunque di un capitale si paga per la sua *utilità*, la sua utilità consiste tutta nello *usarlo*.

Se dunque può l'onest'uomo riceverne altro prezzo questo gli viene da un'altra *utilità*, vale a dire dalla utilità *pubblica*. Questa è quella che, col mutar dei tempi potè richieder nuovi sacrifizi dai privati come *prezzo di* nuove *utilità*; e solo alla vista di queste è realmente cangiato l'aspetto dei capitali pei progressi della industria, come nel testo abbiam diffusamente spiegato (972 seg.).

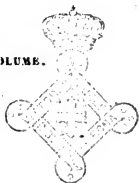
(CI) Questa osservazione farà comprendere per qual motivo abbiamo adottata, per ispiegare l'interesse legale, la idea, di *tassa* anzi che quella di *traslazione*

(*) Marchandise recherchée non à cause des services qu'on en peut tirer (T. II, p. 4.) l'argent se dissipe en totalité (T. I, p. 112). La monnaie, personne ne l'acquiert que pour l'échanger de nouveau (T. III, p. 3).

*di dominio*, usata da (*) altri autori; benchè in ultimo risultato ne consiegua il medesimo dritto. L'asserire generalmente che la società ha dritto di trasferir il dominio per pubblico bene è una proposizione che nella sua generalità può dar ansa ad applicazioni soverchianti ed arbitrarie (744): all'opposto il dire che la società può tassare chi riceve da lei un servizio, è una dottrina che entra in tutte le teste, e che salva interissima la libertà sociale dell'individuo: e a questa dottrina infatti si appiglia, benchè senza svilupparla con tanta chiarezza, il dottissimo Bergier (**) nei pochi cenni che dà su tal materia.

(CII) Dal che si vede con qual prudenza, o diciam meglio; con qual lume superiore proceduto abbia la santa Penitenzieria romana, quando, mantenendo da un canto inconcusso quanto fu sempre tenuto fra' cattolici in condannazione della *usura*, non volle dall'altro che i confessori inquietassero le coscienze in materia di *interesse legale*. La quistione è qui totalmente diversa: nella *usura* la privata cupidigia rapisce l'altrui, nella tassa dell' *interesse legale* la società usa *a tutto rigor di equità* il suo dominio eminente in ben comune, proporzionando il compenso al bisogno della società nelle circostanze correnti, affine di assicurare col corso de' capitali la floridezza commerciale della intera società, epperò dei singoli individui.

(*) V. Ligorio lib. 3, tratt. V, c. 3, dub. 7, n. 751. Potestas humana.. .. potest transferre dominium ec.
(**) Dizionario Teologico Art. Usura n. 5.

FINE DEL TERZO VOLUME.

# INDICE

DEL

# TERZO VOLUME

## DISSERTAZIONE PRIMA

### BASI DEL DRITTO COSTITUENTE


Partizione . . . . . . . . . . . pag. 5

CAPO I. Soluzione del problema fondamentale . . . . . . . » 8

CAPO II. Teoria delle leggi dell'oprar sociale nel nascimento della società naturale . . . . » 14

CAPO III. Leggi formatrici della società volontaria . . . . . . . » 18

Art. I. Leggi generali. . . . . » ivi

— II. Leggi formatrici della società volontaria uguale . . . » 30

— III. Società volontarie disuguali » 33

CAPO IV. Leggi formatrici di società doverosa . . . . . . . . » 38

Art. I. Società doverosa in generale » ivi

— II. Società doverosa violenta » 39

CAPO V. Del governo di fatto . . . » 49

Art. I. Natura e leggi di tal governo . . . . . . . . » ivi

— II. Andamento progressivo del governo di fatto . . . » 58

CAPO VI. Gradi di subordinazione fra società diverse, ossia dritto ipotattico . . . . . . . » 66

*Art.* I. Osservazioni sulla natura di tale associazione . . pag. ivi
— II. Leggi delle mutue relazioni fra le parti della associazione ipotattica . . . . . . . » 77
— III. Epilogo di questa dissertazione . . . . . . . . . » 86

NOTE

LXXXI. relativa al n. 635 pag. 34 pag. 89
LXXXII. » al n. 645 » 41 » 96
LXXXIII. » al n. 672 » 57 » 97
LXXXIV. » al n. 689 » 69 » 99

DISSERTAZIORE SECONDA.

BASI DEL DRITTO CIVICO

CAP. I. Considerazioni generali circa l'operar di società già formata » 103
CAP. II. Del civico operare sociale. Materia modo e mezzi . . . » 115
*Art.* I. Su qual materia opera. » ivi
— II. Come opera in tal materia » 116
CAP. III. Dovere di civica protezione. » 125
*Art.* I. Divisione . . . . . . » ivi
— II. Tutela dell' esistenza contro nemici d'ordine fisico. . . » 126
§ 1. Contro nemici costanti . » ivi
§ 2. Tutela sociale contro nemici fortuiti d' ordine fisico . » 133
§ 3. Tutela sociale contro la morte. . . . . . . . » 136
4. Sepoltura . . . . . . » 137
5. Tutela dei dritti e doveri, e della famiglia . . . . . . » 138
— III. Tutela sociale contro nemici d'ordine morale . . . » 144

§ 1. Quali sieno questi nemici; dritti dell' autorità nel combatterli . . . . . . . . pag. ivi
§ 2. Basi del dritto penale . » 149
§ 3. Fine della pena e sue proporzioni. . . . . . . . . » 155
§ 4. Pena di morte. . . . » 172
§ 5. Epilogo della teorìa penale » 172
§ 6. Del prevenir i delitti. . » 180
CAP. IV. Dell'azione sociale nel promuovere civicamente la perfezione della società . . . . . » 188
Art. I. Della perfettibilità umana considerata come fonte di dover sociale . . . . . . . ivi
— II. Doveri sociali nel perfezionare la intelligenza dei sudditi » 194
§ 1. Divisione . . . . . . » ivi
§ 2. Come deve perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto al Bene sommo . . » ivi
§ 3. Come deve perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto ai beni particolari. » 217
Art. III. Come deve perfezionarsi dalla società la volontà dei suoi . . . . . . . . . » 225
§ 1. Considerazioni generali. » ivi
§ 2. Modo di persuadere il bene per via di ragione di immaginazione di senso. . . . . » 227
§ 3. Oggetto verso cui deve perfezionarsi la volontà degli associati civicamente . . . . » 234
Art. IV. Doveri sociali sul perfezionare civicamente l'ordine materiale. . . . . . . . » 244
CAP. V. Epilogo di questa dissertazione » 268

NOTE


| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| LXXXV. | relativa al n. 732 | pag. 111 | pag. 271 |
| LXXXVI. | » al n. 757 | » 128 | » 272 |
| LXXXVII. | » al n. 759 | » 130 | » 275 |
| LXXXVIII. | » al n. 774 | » 136 | » 277 |
| LXXXIX. | » al n. 777 | » 138 | » 279 |
| XC | » al n. 806 | » 156 | » 280 |
| XCI | » al n. 826 | » 168 | » 281 |
| XCII | » al n. 829 | » 170 | » 282 |
| XCIII | » al n. 850 | » 182 | » 283 |
| XCIV | » al n. 854 | » 187 | » 290 |
| XCV | » al n. 876 | » 202 | » 292 |
| XCVI | » al n. 887 | » 207 | » 296 |
| XCVII | » al n. 901 | » 216 | » 298 |
| XCVIII | » al n. 926 | » 228 | » 300 |
| XCIX | » al n. 939 | » 239 | » 305 |
| C | » al n. 961 | » 256 | » 307 |
| CI | » al n. 974 | » 263 | » 320 |
| CII | » al n. 978 | » 266 | » 321 |